Coperta de *Vasile Socoliuc*

MIRCEA ELIADE

DRUMUL

SPRE

CENTRU

Antologie alcătuită de Gabriel LIICEANU şi Andrei PLEŞU

Editura UNIVERS

BUCUREŞTI, **1991**

7143 5//

Editura Humanitas

ISBN 972-34-0144-7

Notă asupra ediţiei

AUTOR AL UNEI OPERE DE EXCEPŢIE, aşa cum istoria şi analitica fenomenului religios nu au mai cunoscut de la Max Miiller şi Frazer încoace, Eliade a devenit un punct de referinţă în umanistica zilelor noastre, pentru capacitatea sa de a recompune structura de adîncire a umanului pe baza întregii istorii spirituale a omului din neolitic şi pînă în zilele noastre.

Rădăcinile acestei opere extraordinare, studiată deopotrivă în Japonia, Uganda, Statele Unite, Polonia sau Cehoslovacia, se află în întregime în opera teoretică a lui Eliade scrisă şi publicată în România între anii 1929 – 1943.

Pentru antologia de faţă arn selectat studii şi eseuri din opera publicată în România între anii 1929 – 1943.

„Drumul spre centru" este titlul unuia dintre eseurile incluse în volum, titlu investit cu o dublă semnificaţie : *Drumul spre centru* poate însemna însuşi itinerarul spiritual pe care 1-a parcurs Eliade în acea perioadă în vederea găsirii de sine atît ca fiinţă creatoare individuală cît şi ca membru al unei civilizaţii care-şi putea afla axa printr-o raportare articulată şi coerentă la universul culturii. Totodată, obsesia centrului şi a etapelor care conduc către el poate fi socotită tema dominantă a întregii opere a savantului român. Nu întîmplător, într-una din ultimele sale cărţi, Eliade s-a oprit asupra unui titlu care trimite la aceeaşi probemă : „încercarea labirintului". Se atrage astfel atenţia asupra continuităţii dintre literatura eliadescă antebelică şi cea actuală.

Revăzîndu-şi scrierile, în ultimele zile de viaţă, Mircea Eliade a comunicat corecturile (pentru *Fragmentarium* şi *Oceanografie),* respectate cu stricteţe de îngrijitorii ediţiei, care, la rîndul lor, au actualizat ortografia, au eliminat greşelile de tipar din ediţiile princeps, asigurînd acurateţea notelor şi trimiterilor din întregul volum.

AUTORII ANTOLOGIEI

„OCEANOGRAFIE"

Invitație la ridicol

Mi se pare că ridicolul este elementul dinamic, creator şi nou în orice conştiinţă care se voieşte vie şi experimentează pe viu. Nu mi-aduc aminte de vreo schimbare la faţă a omenirii, de vreun salt îndrăzneţ în înţelegere, de vreo fecundă descoperire pasională – care să nu fi apărut contemporanilor ridicolă. Dar aceasta încă nu dovedeşte prea mult; căci orişice depăşeşte prezentul şi limita înţelegerii, pare ridicol. Este însă un alt aspect al ridicolului care mă interesează : este disponibilitatea, veşnica viaţă, veşnica posibilitate de rodire – a unui fapt, sau gînd, sau atitudini ridicole. Ai întotdeauna de învăţat de la ridicol ; îl poţi asimila sau interpreta cum vrei, eşti liber să iei ce-ţi place şi să faci cu el ce-ţi trece prin cap. Nu se petrece acelaşi lucru cu ceea ce e raţional, justificat, verificat, premiat. Adevărurile sau atitudinile acestea nu mai interesează viaţa care se pregăteşte să apară. Ele ţin lumea pe loc. Nimeni nu le contestă şi nimeni nu se îndoieşte de veracitatea lor. Sînt moarte. Victoria lor le-a fost piatra de mormînt. Sînt bune pentru familii, instituţii şi pedagogie.

Citiţi o carte bună, una din acele cărţi perfect scrise, perfect construite, remarcată de critici, aprobată de public, încoronată de premii. O carte bună – adică o carte moartă. E atît de bună, încît nu zguduie nimic din marasmul şi mediocritatea noastră ; dimpotrivă, se inte-

grează perfect în toate măruntele noastre idealuri, micile noastre drame, micile noastre vicii, micile, noastre nostalgii. Atît. Peste zece sau o sută de ani – nu o va mai citi nimeni.

Tot ceea ce nu e ridicol – e caduc. Dacă ar trebui să dau o definiţie a efemerului, aş spune că efemer este orice lucru „perfect", orice gînd bine exprimat şi bine delimitat, orice participă la raţional şi la justificat. Mediocritatea se confundă de cele mai multe ori cu „perfectul" şi „definitivul".

Volumele de filozofie ale unui profesor de provincie franceză sînt mult mai coerente, mai raţionale, mai frumos scrise, mai serioase decît cutare pamflet din secolul XIX, care a fecundat zeci de gîndiri şi a fost mai tîrziu comentat în zeci de cărţi. A evita ridicolul înseamnă a refuza singura şansă de nemurire. Singurul contact direct cu eternitatea. O carte care nu e ridicolă, un gînd care e aplaudat de toţi de la început, a renunţat prin însuşi faptul succesului la orice potenţialitate, la orice virtute de a putea fi reluată şi continuată.

Mi se pare că o bună definiţie a ridicolului ar fi următoarea : ceea ce poate fi reluat şi adîncit de altul. Nu vorbesc de ridicolul mecanic, de ridicolul unui om alergînd după o pălărie de paie sau de ridicolul unei fete care vrea să apară drept femeie fatală. Acesta e un ridicol de superficii, un ridicol social, creat de reflexe şi de inhibiţii – şi el e nefecund spiritualiceşte, ca orice act reflex.

Dar gîndiți-vă la ridicolul lui Iisus, care afirma sus şi tare că El e fiul lui Dumnezeu ; la ridicolul unui Don Quijote, care agoniza pentru că oamenii de lîngă el (oameni cu bun-simț, oameni raționali, oameni cu frica ridicolului, oameni morți) refuzau să vadă într-o fată slută pe Dulcineea lui ; sau la ridicolul lui Gandhi, care opune diplomației şi artileriei britanice – non-violența, viața interioară şi forța contemplației. Amintiți-vă ce izvoare de viață, cîți sîmburi şi cît miez n-au găsit şi nu vor mai găsi oamenii – mii de ani după ce urmele creatorilor „perfecți" vor pieri – în viața şi gîndirea acestor oameni cu desăvîrşire ridicoli.

Orice act care nu e ridicol – într-o măsură mai mică sau mai mare – e un act mort. Aceasta se verifică chiar în cea mai cotidiană şi mai banală viață socială. Cînd îți

bei ceaiul într-un salon şi pui liniştit ceaşca la loc – ai împlinit un act perfect, un act mort, căci nu are consecințe nici în conştiința ta, nici în conştiința celorlalți. Dar ia scapă ceaşca jos, şi varsă ceaiul în poala unei domnişoare care vorbeşte franțuzeşte, şi scuză-te bîlbîindu-te, şi încearcă să repari gafa ştergînd parchetul cu batista de mătase. Fii o clipă ridicol, pur şi simplu ridicol. Actul acesta devine deodată încărcat de nenumărate posibilități. Suferi – şi poți înțelege în acele clipe de panică şi sfială cît de inutilă e viața ta, cît de goale sînt viețile celorlalți, ce maimuță grotescă eşti tu, bine îmbrăcat şi perfect stilat, într-o încăpere unde se pierde timpul şi unde oamenii se adună minați de spaima singurătății şi de atracția vacuității lor. O întreagă filozofie dintr-o ceaşcă de ceai spartă la întîmplare. Şi încă n-ai fost ridicol decît într-o mică măsură. Dar ia apucă-te şi spune-le în față ceea ce crezi tu despre ceaiul lor (ceea ce crede, de altfel, toată lumea care gîndeşte), spune-ie răspicat că îşi pierd vremea, că se păcălesc unul pe altul, că trăiesc o viață artificială, factice, inutilă. Spune tot şi spune-le cu pasiune. Atunci vei fi tu adevărat ridicol, atunci lumea va rîde de tine. atunci vei înțelege că nu-ți poți trăi viața ta fără a fi ridicol.

Căci la aceasta se rezumă ridicolul : la trăirea vieții tale proprii, nude, imediate – refuzîndu-te superstițiilor, convențiilor şi dogmelor. Cu cît sîntem mai personali, mai identificați cu intențiile noastre, cu cît fapta noastră coincide mai perfect cu gîndul nostru – cu atît sîntem mai ridicoli.

Ridicolul e o formulă lansată de oameni contra sincerității. Nu există act uman, sincer – care să nu fie ridicol. Şi ceea ce e cu adevărat înălțător în dragoste este însuşi faptul că a izbutit să suprime ridicolul între două ființe, să suprime cenzura aceasta aplicată reflex sincerității lor. Dragostea nu este ridicolă decît pentru o a treia persoană. Celelalte mari sincerități sînt ridicole chiar pentru persoana a doua.

De aceea mi se pare că acele cărți şi acei autori care au fost cîndva ridicoli – din cauza sincerității lor nude şi totale – posedă nesfîrşite virtualități, se pot relua şi se pot adinei de fiecare dintre noi.

Cu cărţile ridicole se petrece un lucru ciudat: ele nu frapează, ca un fapt social ridicol, pentru că le citim în singurătate – şi valorile singurătăţii nu sînt aceleaşi ca valorile colectivităţii. Sîntem mai sinceri atunci, pentru că sînţem mai singuri – şi nu ne-am ferecat sensibilitatea şi inteligenţa cu bun-simţ şi cu logică. De ce irită un paradox ascultat în public şi, dimpotrivă, încîntă un paradox citit în singurătate ? De ce lăcrimăm emoţionaţi citind o confesiune – şi ne închircim jenaţi cînd o auzim citită în public ? Poate tocmai pentru faptul că apare aici ridicoîuî, acea cenzură contra sincerităţii, creată de societate pentru a stăvili excesele de individualism.

Mă uit în jurul meu şi, sincer vorbind, nu găsesc nimic de învăţat decît de la oameni şi de la autori ridicoli. Ei singuri sînt sinceri, ei singuri mi se dezvăluiesc fără reticenţă. Ei singuri sînt vii. Va veni un timp cînd vor muri şi ei, cînd vor fi şi ei distribuiţi raţional în sisteme, cînd vor fi *acceptaţii* şi ei, premiaţi şi ei. Nu vreau să mă gîn-desc la cazuri prea ilustre ; îmi amintesc numai de acel om cu desăvîrşire ridicol, singurul autor pe care n-aş avea curajul să-1 citesc în public, de Soren Kierkegaard – căruia astăzi i se închină volume de critică, e tradus, comentat, înţeles şi ucis. Intr-un anumit sens e mort – şi totuşi cîte izvoare de viaţă şi de gîndire nu se găsesc şi astăzi în nebunul din Copenhaga ? Căci poate fi oricînd reluat şi continuat.

Ridicolul singur merită să fie imitat. Căci numai imi-tînd ridicolul imităm viaţa ; deoarece acolo se ascunde sinceritatea ei deplină, iar nu ideile şi convenţiile ei – care sînt aspecte ale morţii. Şi moarte, slavă Domnului, găsim destulă şi în noi.

Despre adevărurile găsite la întîmplare

Un prieten de al meu îmi tot repetă că adevărul e tragic. El se referă la experienţa pasiunii adevărului, drama revelaţiei, agonia, îmi plac şi mie asemenea adevăruri rupte din sînge, smulse din viscere. Au ceva prometeic în apariţia lor terifiantă, ceva luciferic şi înmărmuritor. Numai că le-aş spune mai degrabă adevăruri catastrofice, decît adevăruri tragice, înţeleg din ce în ce mai mult, prin tragedie, o experienţă fără izbucniri şi fără proporţii ; o

– 10 –

experienţă ce se condensează vertiginos către hotarele înţelegerii statice, contemplative ; o experienţă fără agonie şi fără sînge.

Viziunea catastrofică a vieţii e alimentată de adevăruri apocaliptice, care vor împietri şi vor ucide prin po-gorîrea lor ; viziunea catastrofică e carnală (sînge, viscere, viaţă organică etc.), e mai degrabă o dramă a întrupării şi a descărnării (accentul pe care îl dau asemenea autori ascezei, donquijotismului, viciului, păcatului, mîntuirii etc.) e o continuă ardere la alb a vieţii fiziologice (aş spune, cardiace, vasculare, musculare). Cînd vi se vorbeşte despre „viaţă tragică", despre „adevăruri tragice", fiţi siguri că descoperiţi acolo o dramă a cărnii, o dramă ce porneşte de la o catastrofă sau ajunge la o catastrofă. Dar nu la o tragedie.

Adevărurile tragice nu se obţin niciodată prin ciocnire, prin efort sau prin

agonie. Noțiunile de conflict şi de ciocnire, de rezistență şi de inerție – aparțin, aş spune, unei conştiințe geologice. Vreau să spun că viața inorganică prezintă mult mai multe şi mai plastic impresionante conflicte decît viața organică. Adevăratele catastrofe aparțin geologiei sau şantierelor. Izbiri magnifice, uriaşe rostogoliri de forțe, vulcanice erupții, nemărginite revărsări – toate acestea sînt mult mai fireşti în lumea anorganică.

Dar ele nu sînt „tragedii" ; – sînt catastrofe. O viață spirituală sau un adevăr crescut dintr-o experiență ce imită gestul acesta de conflict, rezistență, victorie – nu surprinde ceea ce are tragicul mai inefabil şi mai intraductibil. Tragicul ezită în fața agoniei, ocoleşte lupta, e suprimat de conflict. Tragicul se apropie tot mai mult de static, de contemplativ, de înțelegere revelată la întîmplare. Iar adevărurile tragice sînt adevărurile găsite la întîmplare, fără aprehensiuni, fără luptă, fără zbatere. Mi se pare.că însăşi esența spiritului e tragică, dar spiritul e ponderat şi deasupra extremelor, deasupra conflictelor.

Marile adevăruri – şi singurele care contează, de altfel – sînt găsite la întîmplare. Moartea, dragostea, primăvara sau toamna lăuntrică, toate acestea le întîlnim şi le cunoaştem la întîmplare. Nu numai atît. Se întîmplă, chiar, că trece multă vreme pînă să înțelegem că le-am cunoscut. Sînt atît de cenuşii, de umile, de cotidiene – încît nici nu le băgăm în seamă. Conştiința noastră este

atrasă mai mult de adevărurile catastrofice, violente, sumare, agonice – căci asemenea adevăruri siluiesc şi se cer siluite, ele exaltă vertiginos şi carnea şi duhul, ele sînt revelate prin experiențe, cu o dramaturgie bogată şi o punere în scenă meşteşugită.

Dimpotrivă, adevărurile găsite la întîmplare nu au nimic demonstrativ şi dramatic. Le descoperim deodată în suflet, fără să ştim cum au ajuns acolo. Ele *sînt,* şi nu poți spune nimic altceva despre ele decît că sînt.

Te pomeneşti cu o vară trosnind de rod, cu o vară întreagă în suflet – şi te întrebi de unde ai găsit tu bogăția aceasta nemeritată în înțelegere, în muncă, în bucurie. Vara ! iată un adevăr găsit la întîmplare, şi care prețuieşte mai mult decît toate adevărurile „tragice" (care nu sînt tragice). Vara e un adevăr pe care nu-1 ia nimeni în seamă, care rătăceşte haihui pe străzi, pe lîngă care ai trecut poate de nenumărate ori. Dar pentru că e numai un simplu adevăr de întîmplare, pentru că nu poate fi obținut prin încleştări şi eforturi, nimeni nu vorbeşte de el şi nimeni nu-1 exaltă. Răsare deodată în suflet, şi te minunezi de adîncurile lui, de bucuriile lui, de roadă lui.

Pilda dragostei este iarăşi cunoscută. Cît timp dragostea rămîne dramă şi agonie, ea nu oferă decît o pseudo-cunoaştere, o cunoaştere catastrofică, personală, redusă la limitele şi destinele acelui binom sufletesc în care se petrece experiența. Dar deodată se întîmplă ceva ciudat, intraductibil ; dragostea s-a limpezit sau s-a

dus, o cunoaştere reală se revelează sufletului, un adevăr care înmărmureşte sau consolează ; un adevăr găsit la întîmplare. Căci totul se petrece la întîmplare, fără voinţa noastră, fără ştirea noastră, dincolo de previziunile, de aşteptările şi idiosincraziile noastre. Ceva real, nud, impersonal, pe care nu ştii cum să-1 numeşti, nu ştii cum să-1 valorifici.

Aceasta e adevărata tragedie, iar nu conflictele şi rostogolirile prometeice ; acestea sînt adevărurile tragice – reale pînă la despersonalizare, deasupra timpului, dincolo de istorie, – iar nu adevărurile catastrofice, care pornesc întotdeauna de la date individuale, limitate, istorice. Catastrofa presupune un itinerar în timp, o personalitate gata de acţiune sau de rezistenţă, o purificare prin luptă, prin asceză ; tragedia e dincolo de timp şi din-

colo de personalitate, ea nu cunoaşte nici acţiune nici rezistenţă – ci simpla *prezenţă* a tragicului; e ireductibilă

la gest. e intraductibilă dialectic, e mister real. Catastrofa o vezi şi tu, o vede şi lumea ; tragedia n-o vezi, cîteodată, nici tu. Te depăşeşte, te despersonalizează, este atît de *reală,* încît nu mai poate da naştere la conflicte în juruî esenţei ei (căci majoritatea conflictelor se nasc din controversa asupra iluziei sau realităţii unui fapt, asupra gradului său de realitate etc. ; dar cînd un fapt e cu adevărat *real,* orice conflict e imposibil, totul se linişteşte în juru-i ; de aceea cunoaşterea realului este atît de senină, atît de bruscă, e mai mult o revelaţie). Cred că tragedia cea mai pură, cea mai esenţială – nu poate fi decît statică. Ea depăşeşte chiar experienţa, căci experienţa implică dinamism mental, suferinţă. Dar tragedia se află absolut deasupra oricărei experienţe, sau suferinţe, sau lupte, sau victorii – pentru că înnuclează în miezul ei cea mai multă *realitate* din cît ne e dat să cunoaştem. Ea ajunge de-a dreptul ontologie. Se poate spune despre tragedie numai atît : că este.

Cunoaşterea catastrofică imită şi gestul naturii inor-ganice (aspectul său de revoluţie geologică, de efort vulcanic) şi gestul naturii organice (viaţă viscerală, cardiacă, experienţe ce ne amintesc experienţele biologice). Cunoaşterea tragică imită gestul unei naturi supraumane, pe care teologia o va numi angelică, pe care eu o numesc impersonală.

Catastrofa cunoaşte adevăruri Mari.

Tragedia cunoaşte adevăruri aflate la întîmplare.

Despre stimulare

Cred că nu s-a atras destulă luare aminte asupra unui fapt caracteristic acestui nou sfert de veac de curînd început : faptul că stimularea gîndirii şi imaginaţiei vine tot mai puţin de la viaţă şi lume, şi tot mai mult de la cultură, îndeosebi de la cărţi. Dar lucrurile nu sînt chiar atît de simple. Nu e vorba aici despre ceea ce poate forma obiectul gîndirii ci despre ceea ce stimulează gîndirea. Se poate gîndi foarte bine în marginea cărţilor, în marginea unui gînd scris – fără ca

acest lucru să fie păgubitor sau ineficace. Cărțile, cum spuneam, sînt şi ele obiecte, şi ca

– 13 –

atare pot alimenta gindirea ca oricare alt obiect. A fi *stimulat,* însă, de un gînd scris, a avea nevoie de o carte sau de un fapt împlinit de altul pentru a descoperi prin ele anumite adevăruri personale – este cu totul altceva. Vedeți dumneavoastră, este o mare deosebire între a te folosi de ceva şi a fi stimulat de ceva. Un om perfect nu poate respinge nimic din tot ce a adunat experiența omenirii pînă la el, nu poate respinge, aşadar, nici cărțile. Cînd e vorba, însă, de a gîndi asupra tainelor şi vieții, asupra drumurilor şi sufletului – el trebuie să găsească stimularea acestei gîndiri creatoare şi imaginații înțelegătoare în însăşi viața din el şi din jurul lui. Căci orice gîndire stimulată de altă gindire este provizorie şi ineficientă. De aceea faptul că oamenii gîndesc tot mai mult pe cultură şi tot mai puțin pe viață – ni s-a părut destul de reprezentativ pentru a-1 discuta în acest articol.

De la început trebuie să remarcăm un lucru ; aceşti oameni gîndesc *personal* şi caută interpretări *personale* în marginea unor anumite cărți. Este foarte ciudată această încercare de a-ți exprima originalitatea gîndirii plecînd de la o carte – în care oamenii de care vorbim văd adesea un simbol – iar nu de la vjață. Eu nu spun că aceşti oameni nu cunosc viața, nu i-au experimentat culmile şi prăpăstiile, nu i-au gustat amărăciunile şi bucuriile. Nu pot spune aceasta pentru că un Miguel de Unamuno a gîndit pe cartea lui Cervantes, un Şestov pe literatura lui Dostoievski, un Simmel pe arta lui Rem-brandt. Pot spune, însă, că toți aceşti oameni, deşi cunosc viața, nu sînt stimulați în gîndirea lor creatoare, în înțelegerea largă a vieții, decît de cărți şi de opere de artă, de fapte împlinite de alții. Şi, ceea ce este mai interesant, toți aceşti oameni îşi găsesc *originalitatea* în interpretarea lucrurilor altora. Cele trei nume menționate mai sus ilustrează perfect cele ce voim să spunem. Originalitatea lui Unamuno, de pildă, nu constă în faptul ca a gîndit asupra vieții într-un mod personal şi şi-a exprimat această gîndire stimulat de propria sa descoperire, de propriul său izvor. Nu ; originalitatea lui Unamuno constă în faptul că a gîndit în jurul vieții lui Don Qui-jote, în jurul textului lui Cervantes – pe care 1-a *înțeles* şi *interpretat* original. A văzut în Don Quijote un

– 14 –

simbol sau un erou, şi 1-a urmărit pas cu pas, silindu-1 să gîndească cele ce gîndea el, să spună cele ce credea el.

Ciudățenia aceasta, care a fost atît de aplaudată la început, aproape că mă nelinişteşte. Bine, domnule, dacă ai atîtea lucruri originale şi personale de spus, de ce îți iei un pretext exterior, de ce ai nevoie de un stimulent şi de un vehicol străin care să-ți poarte gîndirea ? De ce nu spui pur şi simplu : asta gîndesc eu despre lume şi despre viață – în loc să sileşti pe alții, prin „interpretare", să spună acest lucru ?

înainte vreme, un scriitor care voia să spună ceva despre viață sau despre moarte, scria sus pe carte „Despre viață" sau „Despre moarte", şi începea să-şi aştearnă gîndurile după cum se pricepea ; mai bine sau mai rău, cu experiența lui şi cu experiența altora. Acum, există o modă nouă. Acum scrii pe carte *Dostoievski* sau *Nietzsche, şi* începi să-ți spui ce-ți trăsneşte ție prin cap despre tot ce ar fi putut gîndi sau nu gîndi Dostoievski şi Nietzsche.

Ai crede la prima vedere că e vorba de comentarii. Dar în cazul gîndirii stimulate de care ne ocupăm, comentatorul trece pe primul plan. Bietul Nietzsche sau bietul Dostoievski sînt simple pretexte ca să-ți poată spune *el* ce crede despre viață şi despre moarte.

Nu întîlneşti o interpretare organică şi critică a gîndirii lui Nietzsche sau a lui Dostoievski. întîlneşti lucruri *originale,* interpretări simbolice, arbitrare, fără nici un Dumnezeu – toate obținute prin stimulare. Autorii mari au slujit drept excitant, apoi au fost trecuți pe al doilea plan. Ei sînt chemați numai ca să *justifice* gîndirea pe care au stimulat-o, interpretarea sau simbolismul pe care, prin opera lor, le-au făcut posibile. Căci dacă nu ar fi existat ei, fără îndoială că n-ar fi existat şi toate acele gîndiri țesute în marginea operei lor.

Se răspîndeşte tot mai mult, în zilele noastre, moda de a răstălmăci şi de a inventa simboluri. Simboluri în orice : în eroii cărților celebre, în personajele biblice, în viețile imaginare, în realizări plastice, în experiențe artistice. Faptul se pierde adesea sub simbol, este strivit de interpretare. Este o foarte ciudată pornire nu spre abstract, ci spre abstractizare. Viața şi faptele se transformă în simboluri, în tîlcuri, în semnificații. S-ar spune că

anumiți moderni sînt incapabili să mînuiaseă, realitățile, să le prindă direct în înțelegerea lor, şi atunci le sterilizează şi le prefac în abstracțiuni, singurele pe care sînt în stare să le înțeleagă şi să le justifice.

Această pornire spre „simbol" şi spre răstălmăcire explică succesul şi abundența interpretărilor marilor autori sau a marilor artişti. Căci îndată ce ai renunțat să interpretezi real şi critic o carte sau o operă de artă – cîte tîlcuri ascunse nu inundă imaginația, ce ocean de asociații şi de simboluri, ce junglă de ghiciri şi revelații ! Şi astfel se naşte o literatură filozofică, în care găseşti şi lirică si metafizică, şi teologie şi pornografie – care te impresionează prin paradox şi prin iureş, prin bogăție şi diversitate. Este opera perfectă a unei admirabile gîndiri şi imaginații stimulate.

Pierdeți-vă timpul

Dacă m-aş încumeta vreojdată să scriu un manual de .,Savoir vivre", nu aş uita să*dedic un întreg capitol artei de a-ți pierde timpul. Mi se pare că această fericire – care este în acelaşi timp şi un admirabil instrument de cunoaştere – a fost de mult uitată. Şi a fost uitată tocmai pentru că modernii, adică civilizații, nu ştiu

cum să-şi preţuiască timpul, şi au atît de mult timp încît îşi reglementează pînă şi distracţiile. Niciodată n-a fost în lume mai mult „timp liber" decît în veacul acesta. De aceea niciodată n-au fost mai multe distracţii automate, care încearcă să umple acest timp liber, să-1 integreze într-o pseudoactivitate (sport, cinematograf, lectură uşoară, flirt) ; cu alte cuvinte, să-1 prefacă din „timp pierdut" în „timp plăcut consumat". Este o înspăimîntătoare sete de „umplere", de „consumare", de „petrecere" (adică de uitare nebăgată în seamă) în toate manifestările vieţii moderne. Aşa îmi explic eu incomprehensibilitatea epocii noastre faţă de anumite adevăruri simple, care nu pot fi pătrunse decît de unul care ştie să-şi piardă timpul.

Dar să ne înţelegem. Nu e vorba de o lene intelectuală, de un etern vagabondaj, de o disponibilitate determinată de incapacitatea de a acţiona sau de un *spleen* spiritual. Acestea toate nu izvorăsc decît dintr-o lipsă de certitudini ; or, ceea ce e absolut indispensabil unei adevărate

– 16 –

pierderi de timp, este abandonarea provizorie a certitudinilor tale, pentru a te putea apropia de certitudinile străzii. Este, cu alte cuvinte, o deschidere către *miracol.* Toate adevărurile acestea simple au aspect de miracol ; căci sînt neaşteptate, fertile şi izbăvitoare ca un miracol.

Gîndiţi-vă, însă, la viaţa pe care o duc contemporanii noştri. Cînd îşi pierd ci, cu adevărat, timpul ? Au întotdeauna o distracţie la îndemînă, iar cînd asta le lipseşte, au somnul. Niciodată nu rămîn singuri. Au întotdeauna narcotice – după cum în timpul liber au ceasornice. Nu vă miră aderenţa aceasta ciudată a omului modern la ceasornic ? Nu vă înspăimîntă continua verificare a timpului lor prin săgeţile ceasornicului ? De mult doresc să mă informez undeva despre felul cum îşi dădeau întîlniri oamenii altor secole. Aş vrea să ştiu, de pildă, dacă şi ei cunoşteau aceste cruzimi (pe care eu le cred cu desăvîr-şire moderne) ale aşteptărilor, ale amînărilor, ale întîrzie-rilor. Oare de ce suferim noi după indicaţia limbilor de oţel aîe ceasornicului ? De ce bătăile ornicului ajung şi bătăile inimii noastre ? Nu este ceva cu desăvîrşire nefiresc această *exteriorizare* a timpului nostru, această transformare a unui sentiment într-un indicator automat ?

Poate că s-ar putea caracteriza întreg stilul epocii noastre prin ceea ce se înţelege acum prin *aşteptare ;* este o aşteptare statică, dependentă de un eveniment precis anunţat şi verificat de ceasornic ; în timp ce altădată, cînd se creau legende cu sfinţi şi eroi, aşteptarea era exaltare, anxietate, creşterea pînă la paroxism a unor stări sufleteşti nutrite de o viată asociată ; era toată setea de viaţă şi voinţa de mîntuire a unei rase sau a unui popor cencentrată în aşteptarea unui singur om...

Numai cineva care este cu adevărat ocupat şi responsabil în munca lui – poate experimenta acea beatitudine şi acel instrument de cunoaştere, pierderea timpului. Dar modernii, în genere, nu sînt niciodată „ocupaţi", sînt mai totdeauna disponibili unor eventualităţi efemere ; munca lor nu izbucneşte din însăşi voinţa ele

manifestare a vieții pe care o poartă ; ei prestează numai un serviciu, sau se narcotizează urmărind o idee (cum e munca ştiințifică, erudiția, cultura în genere), sau lucrează automat, de teamă să nu rămînă singuri. In asemenea condiții, nu poate creşte setea de a pierde timpul ; cel mult, dorința

– 17 –

de recreație, de „petrecere". Pierderea timpului implică un preaplin, o suspendare provizorie a certitudinilor prezente – dar păstrează şi atenția şi luciditatea. Dimpotrivă, distracțiile) contemporane îți creează şi îți impun o atenție exterioară ție ; cum e bunăoară cazul cinematografului, unde atenția sentimentală şi critică îți este regizată şi dominată de subiectul şi arta filmului ; sau cazul meciurilor sportive, unde iarăşi atenția îți este impusă de un bine precizat eveniment, exterior ție, de care ai aflat cu mult înainte şi la care poți asista întrucît ai făcut uz de ceasornic.

Toate aceste distracții nu-ți dau timpul – ci ți-1 fură. în sensul că toate sînt astfel automatizate, tipizate, încît ştii precis că ai să fii prizonierul unei regii pentru două sau trei ceasuri. Lucrul acesta este admirabil, nimic de zis, dar el nu înseamnă „a pierde timpul", ci a-1 omorî, a-1 uita. Este o dureroasă tendință a spiritului modern de a uniformiza totul, de a automatiza pînă şi manifestările cele mai spontane. Această uniformizare nu are nimic de-a face cu armonia, cu ritmizarea, care constituie țelul cel mai valid al oricărei vieți omeneşti.

Rareori trăieşti) mai surprinzător, mai fertil, ca atunci cînd îți pierzi timpul. De fapt, numai atunci poți asculta cu adevărat ; altă dată, asculți numai ca să dai replica, sau ca să completezi o informație. Spuneam că dacă anumite adevăruri simple nu circulă şi nu nutresc viața contemporană, aceasta se datoreşte în bună parte faptului că nimeni nu le ascultă, nimeni nu îşi pierde timpul, ci toți vin pregătiți pentru răspuns, toți îți interpretează spusele cum vor ei, toți ştiu mai dinainte ce se află în tine şi cum gîndeşti tu. Or, unul dintre cele mai decisive adevăruri – şi în acelaşi timp unul dintre cele mai simple – este tocmai acest dubiu pe care trebuie să-1 ai, cel puțin cîteva clipe, în fața oricărui om ; poate acel om ascunde o tragedie sau poate trăieşte un miracol, cine ştie ? Dar cineva care nu ştie să-şi piardă timpul nu cunoaşte această simpatetică expectativă şi, de aceea, nu cunoaşte oamenii. El activează întotdeauna automat ; îi stimulezi cutare sentiment, capeți o formulă ; îi redeştepți cutare asociație de idei, capeți altă formulă. Dar miracolul tău, viața ta – unde este ? Oamenilor acestora grăbiți, care ştiu întotdeauna mai înainte şi mai mult decît tine, le scapă toc-

– 18 –

mai esențialul: trăirea ta autonomă, creația ta. Ei nu ştiu să-şi piardă timpul, nu pot să lase viața să curgă prin ei, cu toate revelațiile şi toate miracolele sale.

După cum măsoară timpul cu ceasornicul şi încearcă să şi-1 piardă printr-o pseudoactivitate distractivă – tot aşa cunosc oamenii printr-un sistem exterior, de

cadrane şi cifre. Vei înțelege aceasta cînd îi vei asculta vorbin-du-ți despre tine însuți ; îți vor spune atîtea lucruri logice, atîtea teorii justificate – dar tu unde eşti în toate acestea, viața liberă din tine ?

Cît de puțin se cunosc oamenii, cît de singuri rămîn – chiar în decorul cel mai bine regizat al unei intimități şi dragoste încercate – înțelegi numai într-o zi cînd îți vei pierde timpul, şi vei sta de vorbă cu ei fără să încerci să-i convingi de un adevăr al tău, îi vei privi fără să ştii mai dinainte pe cine ai în față. Este o deplină deschidere, o deplină nuditate, această fericită pierdere de timp. Şi cunoaşterea capătă atunci o perspectivă şi o certitudine pe care niciodată nu o vor avea cei care judecă prin cadranul lor, prin înțelegerea lor stereotipă şi moartă.

La vida es sueno !

Calderon a scris o piesă de teatru celebră! pe această veche temă : „viața e un vis". Acum vreo 15 ani, Arturo Farinelli a dat la iveală două mari volume de comentarii istorico-filozofice în jurul acestei La *vida es sueno.* Şi despre Calderon, şi despre opera lui Arturo Farinelli am avut prilejul să mă ocup acum cîțiva ani. Mai deunăzi am coborît toate aceste cărți din raft, le-am aşezat în fața mea şi am început să le răsfoiesc la întîmplare, amintin-du-mi pagini iubite şi învățînd să iubesc pagini uitate la cea dintîi lectură. M-am gîndit atunci că faimoasa La vida *es sueno* îşi aşteaptă încă un comentariu filozofic. O încercare de lămurire a acestei teme universale că viața este un vis.

In ce sens este adevărată această afirmație ? In nici un caz în sensul că viața e *ireală ;* ci mai degrabă că viața este o continuă creație de miraje, o continuă intervenție a visului prin instinctul pe care îl are de a ieşi întotdeauna din realitate, de a nu fi prezent; mai precis, de

a *crea* încontinuu un prezent al lui personal, o sinteril proprie organismului său spiritual.

S-a vorbit cîndva de bovarism, de facultatea de a t* crede altul decît cel care eşti. Asta încă nu înseamnă prea mult. Dar oamenii merg mai departe şi îşi închipuie nu numai viața lor altfel, ci şi întîmplările lor sau ale altora, inşii pe care îi întîlnesc şi îi iubesc, în sfîrşit, toată viața din jurul lor şi-o închipuie altfel. Văd lucrurile mai bune, mai extraordinare, mai *medievale* (dacă mi-e îngăduit să folosesc acest cuvînt într-un sens mult mai larg) – şi filmează această lume nouă, creată, personală, alături de lumea reală, mediocră şi impersonală de totdeauna.

Cinematograful este aproape un destin al omului ; setea lui de alt spațiu, de o altă libertate, de o altă justi-tiție ; şi, mai ales, setea lui de fantastic, de medieval, în-tr-adevăr, facultatea aceasta de a visa treaz, alături de realitate, de a crea un prezent paralel prezentului concret – este atît de specifică omului, încît socotesc descoperirea cinematografului ca ceva predestinat, ceva care nu are nimic de-a face cu tehnica şi cu legile fizice, ci de-a dreptul cu fantasticul, cu sufletul ascuns al

omului.

Filmele sînt nişte vise miraculoase, la care putem participa şi noi ; sînt viziunile unor titani, unor oameni mai liberi decît noi. Cred că atunci cînd se va înțelege bine analogia dintre film şi însăşi condiția vieții noastre sufleteşti – vom înțelege mai mult şi esența omului şi co-vîrşitorul rol al visului.

într-adevăr, ceea ce mă minunează şi ceea ce nu puteam înțelege prin vechile teorii psihologice – este faptul că foarte puțini oameni sînt *atenți* la ceasul care îl trăiesc, foarte puțini oameni sînt prezenți în timpul concret. Ni se spune că omul a „progresat" şi facultățile lui mentale au „evoluat" – prin *atenție* la mediul înconjurător. Vă rog să vă gîndiți bine şi să vă amintiți propria dumneavoastră viață ; este adevărat că ați fost *atenți* în momentele decisive ? Eu unul, nu. Dimpotrivă, cu cît ceasul era mai primejdios, cu cît realitatea era mai hîdă – cu atît visul intervenea mai hotărît şi filmul meu mental înlocuia prezentul concret, îmi amintesc că am rătăcit odată, împreună cu şase tineri, aproape patruzeci de ore

pe Marea Neagră, în furtună, pe o barcă al cărei catarg fusese rupt, ale "Cărei vîsle erau ineficace. Ei bine, toți acei tineri, dar absolut toți, au visat încontinuu ; unul se închipuia acasă, pe o bancă în grădină ; altul era la Paris, şi citea cu voluptate un autor favorit, altul era cu iubita lui, altul cu prietenul lui ş.a.m.d. Am verificat aceasta de sute de ori : nu sîntem niciodată *atenți* la viața din jurul nostru ; visăm încontinuu, şi paralel cu filmul concret al vieții, filmăm un alt univers, al nostru, pe care sîntem stăpîni. Nu mai vorbesc de evenimentele care ne angajează viața sau sufletul, de o întîmplare primejdioasă sau altceva.

Mai mult ; dacă se întîmplă să fim *atenți* în acele ceasuri – nu ne mai amintim nimic, în urmă. Atenția nu are memorie ; ea consumă prezentul şi se consumă prin el. Nu ținem minte decît amănunte din filmul nostru interior ; nu avem decît memoria lucrurilor în care am intervenit şi noi cu visul, obținînd o sinteză personală. Observați că foarte multă lume spune, despre evenimentele capitale ale vieții lor, că şi *le amintesc ca prin vis l* Adică îşi amintesc turbure tocmai lucrurile cu adevărat *reale,* la care a trebuit să fie atenți. Foarte multe femei spun . „îmi amintesc ca prin vis cînd am intrat în biserică", vorbind despre ziua nunții lor. Am auzit foarte mulți bărbați care au făcut războiul, spunînd că, atunci cînd nu se închipuiau mental într-altă parte decît pe front (acasă, la spital sau „în timp de pace"), trăiau o viață despre care acum nu-şi mai amintesc nimic, sau îşi amintesc ca *prin vis.*

Toate lucrurile acestea nu sînt lipsite de importanță pentru înțelegerea „progresului" speciei umane. Nu cred că evoluția s-a făcut prin *atenție* la mediu, aşa cum spune ştiința şi psihologia. Sau, atunci cînd omul a fost cu adevărat atent, nu cred că a putut învăța ceva prin aceasta, pentru că nu îşi mai amintea nimic, după ; atenția 1-a ajutat să supraviețuiască, în acest caz, dar ea s-a consumat în acea

clipă, nu s-a transformat în memorie, n-a putut avea o funcție pedagogică. Este de altfel bine cunoscut faptul că ceea ce ne amintim dintr-o întîmplare decisivă, în care am putut fi atenți, sînt amănunte cu de-săvîrşire fără importanță ; un obiect, un cîntec, o expresie etc. De multe ori, în asemenea întîmplări decisive, ne

– 21 –

amintim ceva cu desăvîrşire absurd ; de pildă, în ziua unui examen hotărâtor, ne amintim, fără nici un motiv aparent, un amănunt fără nici o importanță (că unchiul clipeşte din ochi cînd rîde, că poarta liceului a fost odată vopsită şi un trecător s-a murdărit, că există o stradă Calomfirescu etc.). Cineva îmi spunea că în ziua cînd şi-a „declarat" dragostea în fata femeii iubite, îşi amintea tot timpul de un desen stupid dintr-o revistă veche, repre-zentînd un animal oarecare ; şi că încerca, cu o voință extraordinară, să înlăture tentația de a completa această imagine uitată.

Veți spune : toate lucrurile acestea se cunosc din teoriile psihologiei asociaționiste, din psihanaliză, din mai ştiu eu ce. E adevărat : se cunosc, dar interpretarea a rămas tot aceeaşi, mecanică, punînd accentul pe mediu şi pe atenție. Ceea ce a izbutit să dovedească filozofia şi psihologia (de la Kant încoace, pe de-o parte, şi de la William James încoace, pe de altă parte) este că lumea ne este dată ca *o sinteză.* Dar această sinteză este, aş spune, una *generală,* care aparține întregii spețe umane, şi care se bazează pe funcțiunile generale (simțuri, categoriile conştiinței, memorie etc.). Mult mai interesantă, mai obscură şi mai fertilă este sinteza *personală,* a fiecărui om în parte, filmul lui mental suprapus universului concret (adică universului aşa cum este dat întregii specii umane). Şi în acest film, prin care omul evadează din prezent, din actualitate, *creează* memoria, *creează* acea paradoxală eternitate a personalității umane.

Este un lucru eroic, şi care cere o educație pe care nu avem unde s-o învățăm, să rămîi în *prezent,* să nu ai o continuitate cu trecutul, nici o legătură abstractă, proiectată în timp, cu viitorul. Este un lucru foarte greu să *consumi* timpul ; majoritatea oamenilor îl evită, ies din el, fie că evocă trecutul, fie că *creează* timpul lor personal, filmul lor interior. In acest sens se poate spune că viața e un vis ; în sensul că nu trăim niciodată în prezent, în actualitate concretă. (Există şi o altă „actualitate", sinteză de vis şi realitate, adică un prezent modificat de personalitatea noastră, un prezent *creat* de noi.) In acest sens se poate spune că deşteptarea este dureroasă, că deşteptarea din vis este eroică ; căci atunci întrerupem fil-

– 22 –

mul nostru, sf ărîmăm universul nostru sintetic, rupem legăturile de vis cu trecutul şi cu viitorul şi ne hotărîm să trăim în ceasul *acesta,* numai în ceasul acesta, fără un ideal proiectat în timp, fără o memorie consolatoare – şi atunci ne trezim foarte singuri, înspăimîntător de singuri.

Despre o anumită experiență

Aşteptînd, ca fiecare altul, un *om nou* în acest veac – mă întreb dacă lui îi vor

mai folosi glorioasele noastre instrumente de cunoaştere ; dacă nu cumva el va poseda o cunoaştere plenară, integrală, obţinută prin colaborarea întregii lui fiinţe, adică şi a pasiunilor, agoniilor şi instinctelor lui. S-a vorbit prea mult despre opacitatea şi tristeţea pasiunilor ; s-a confundat prea adesea pasiunea cu o întunecare a minţii. De fapt, numai acele pasiuni sînt întunecate şi triste care rămîn închise în individ, rămîn limitate, încercuite. Nu eşti trist decît dacă te iubeşti mai mult pe tine însuţi decît îţi iubeşti pasiunea. Nu e nimic paradoxal aici ; durerea nu există decît atîta timp cît te refuzi ei, cît îi împotriveşti un „contrariu" (fericirea, *bien-etre,* calm, confort), adică îţi aminteşti de o stare sufletească pe care ai trăit-o cîndva, şi pe care acum o regreţi. Numai o confuzie de acest fel te poate face să suferi, îţi pogoară în suflet tristeţea, acel *taedium* cordis, acea inefabilă *acetia,* care îţi risipesc liniştea, îţi usucă bucuria de a fi viu, îţi întunecă mintea. Nu e nimic mai nefertil, mai puţin bărbătesc, mai puţin responsabil – decît asemenea tristeţi şi melancolii. Nu depind decît de limitarea în care te afli. Nu sînt alimentate decît de laşitatea ta. Nu au nimic de-a face cu pasiunea care te arde.

N-aş şti să definesc altfel „experienţa" (orice experienţă) decît spunînd că e o nuditate desăvîrşită şi instantanee a întregii fiinţe. Nu poţi experimenta nimic dacă nu ştii să te dezgoleşti, dacă nu lepezi toate formele prin care ai trecut pînă atunci, dacă nu faci din tine o *prezenţă.* Experienţele ieşite din „disponibilitate", din dorinţă estetică, din spleen – nu conduc la nimic, căci nu se anulează una pe alta (fiecare ajungînd mediul nutritiv, plasma creatoare a celeilalte), ci se adună ca într-un muzeu, duzini de forme moarte, de mumii, de care te leagă

infinite nostalgii, regrete, amintiri duioase sau vesele etc. Experienţele acestea sînt pur şi simplu acumulări de forme moarte, deşi au fost vii în ceasul care le-a cerut şi le-a actualizat. Adevărata experienţă, însă, ajunge aproape o funcţiune a fiinţei tale întregi, se confundă cu însăşi viaţa care te poartă şi te îndeamnă s-o cunoşti, actuali-zînd-o, într-o infinită manifestare, într-o continuă creaţie. De aceea mi se pare că termenul de „experienţă" este puţin cam confuz. Mai nimerit ar fi „trăirea", acel *Erleb-nis* german, atît de bogat şi de sugestiv ca sens. Trăirea aceasta nu înseamnă, însă, o simplă abandonare în voia ecuaţiilor vitale, care sint întotdeauna variabile, contingente şi întotdeauna limitate. Cînd te abandonezi, nu mai trăieşti tu – ci *eşti* trăit, la întîmplare. Cred că tot misterul „experienţei" rezidă în această coincidenţă perfectă cu termenul exterior ţie (care poate fi o întîmplare sau o stare de suflet) şi, în acelaşi timp, o depăşire a lui, o liberare de el. De aceea fiecare nouă experienţă cere o renunţare ; nu la faptul în sine, care trebuie realizat, actualizat, cunoscut real, ci renunţare la limitele inerente acestui fapt şi la limitele insului care îl cunoaşte. Nu cunoşti nimic renunţînd la o experienţă. Dar, de asemenea, cunoşti foarte puţin dacă nu renunţi la limitele impuse acelei experienţe.

întotdeauna mi s-a părut stranie judecata acelora care socotesc renunţarea o atitudine negativă în faţa vieţii. Dimpotrivă, nimic pozitiv, eficace şi major nu se

poate obține fără a renunța la anumite limite, fără a depăşi termenii experienței, fără a încerca să ieşi din „istorie" (adică din devenirea formală a vieții, care creează în acelaşi timp forme – istoria – şi trece totuşi prin ele, dincolo de ele). Dacă nu renunți la trecutul tău, la „istoria" ta – nu poți experimenta nimic pe viu, deci nu poți cunoaşte imediat, real, ci printr-o transparență, prin mijlocire, prin relații ; experiența ajunge atunci eventualitate, abstracție, şi îşi pierde caracterul ei de cunoaştere *reală,* imediată.

Singura libertate posibilă o concep prin experiență, căci nu pot scăpa de anumite lucruri decît trăindu-le, nu pot limpezi anumite obsesii decît privindu-le în față, şi nu pot cunoaşte adevărata dragoste decît depăşind-o. în afară de libertate, nu pot concepe o adevărată viață spirituală, adică o adevărată creație, o continuă colaborare

cu gestul esențial al vieții. Dar libertatea nu înseamnă libertinaj, libertatea instinctelor oarbe, trăirea în hazard şi în eventual. Este o imensă iluzie libertatea aceasta care te robeşte oricărei eventualități, te joacă şi te chinuie fără scop, luîndu-ți şi inițiativa şi cumpănirea. Libertatea înseamnă, înainte de toate, autonomie, certitudinea că eşti bine înfipt în realitate, în viață, iar nu în spectre sau dogme ; că trăirea ta, nemaifiind a individului din tine, a limitelor din tine, – este o actualizare liberă a întregii tale vieți, dîndu-ți necontenit alte forme şi neoprindu-se niciodată la ele.

Şi ca să obții această libertate, după care tînjeşte omul modern, nu este altă cale – practică, eroică, iar nu contemplativă – decît aceea a experiențelor. Numai experi-mentînd totul poți cunoaşte real viața omenească, poți ajunge un om întreg. Şi numai o astfel de cunoaştere – adică o astfel de realizare – face posibilă libertatea omului nou, deschizîndu-i calea adevăratei creații şi adevăratei fericiri. Nu e un peisaj panoramic acest „tot" (căci nimic nu se *adună,* unul lîngă altul, ci fiecare fapt se întregeşte prin ceea ce îl urmează), deoarece nu va fi o oglindire a totului în suflet, ci *coincidența* lui cu orice. (Cuvintele sînt uzate, şi ar trebui să fiu mai prudent cînd întrebuințez unele din ele ; dar sînt sigur că cei ce vor să mă înțeleagă, mă vor înțelege şi aşa, în pofida tuturor imperfecțiunilor de expresie).

Mi se pare că un asemenea om nou este strădania întregii noastre epoci. Peste tot se experimentează, se încearcă să se libereze omul vechi de toate prejudecățile şi gloriile trecute, se refac şi se fac forme noi de viață socială, unele mai riscante decît altele, dar fiecare străduin-du-se să elibereze individul de anumite obstacole (politice, religioase, spirituale) şi să creeze altceva în loc, mai viu, mai plin şi mai fericit.

Tristețea inevitabilă marilor prefaceri – fie ele individuale, fie implicînd întreaga viață asociată – nu trebuie să ne oprească pe loc. Nimic nu s-a creat prin tristețe, în afară de o anumită poezie. Tristețea e produsă mai întotdeauna de conştiința zădărniciei şi evanescenței rosturilor acestei lumi – dar, cum am mai

spus, ea trădează limitele acelei conştiinţe, e produsă de „istoria" ei, de oglindire în trecut. Nici o durere nu mai e tristă dacă e

– 25 –

scoasă din „istoria" omului care o încearcă, dacă e lăsată să lucreze singură, fără a te împotrivi ei şi fără a re-greta-o. Omul are acest miracol la îndemînă (şi totuşi îl foloseşte atît de rar), că ar putea fi întotdeauna ceea ce, în fond, este. Cîţi înţeleg acest simplu adevăr cu aspect de ghicitoare ?

Despre speciile gîndirii

Adesea, cînd mă îndoiesc chiar şi de lucrurile cele mai onorabil stabilite, privesc cu oarecare invidie – şi milă în acelaşi timp – siguranţa acelora care vorbesc despre *gîndire.* Procesul acesta, al gîndirii, mi se pare mult mai complex, mai obscur şi mai bogat decît vor să-1 înfăţişeze cărţile de logică şi limbajul curent.

Nu mă refer la rezultatele gîndirii, la părerile sau certitudinile pe care ea le elaborează. Acestea sînt lucruri mult mai grave, dar mai uşor de înţeles. Obscur şi necercetat mi se pare, însă, chiar jocul gîndirii. Sînt fel şi fel de chipuri de a gîndi, şi sînt atît de mult deosebite unul de altul, încît mă întreb dacă mai pot fi numite cu acelaşi termen.

In ceea ce mă priveşte, efortul pe care îl fac de a gîndi asupra unui fapt de toate zilele (un aranjament bănesc, o încurcătură morală, un articol scris sau citit, o judecată asupra unui om) nu are nimic de-a face, dar absolut nimic, cu efortul de a gîndi o problemă generală (Orient-Occi-dent, civilizaţia, opera de artă etc.) nici cu efortul depus în gîndirea unei probleme finale (moartea, neantul, sensul existenţei), sau a unei întrebări turburătoare (Dumnezeu, sufletul etc).

Am ales dinadins cîteva clase de obiecte ale gîndirii net diferenţiate între ele, pentru a facilita înţelegerea celor ce vor urma. Dar trebuie să adaug că sînt nenumărate alte clase pe care nu le pot nici chiar defini. Există, de pildă, un binecunoscut act de gîndire – cînd încerci să duci *mai departe* ceva, nu ipotetic, ci *real* – care nu se aseamănă cu nici o altă gîndire. Nu mai vorbesc de gîndirea matematică, sau de gîndirea simbolică, sau de ceai relativă la muzică ; fiecare cunoaşte din propria lui experienţă cît de aparte sînt aceste acte de înţelegere.

– 26 –

Am menţionat de mai multe ori termenul „efort". Ade-vftrul este că adesea nici nu există efort în gîndire. Ci un fel de alergare pe un drum neted, fără obstacole şi fără ezitări. Ai atunci precis impresia că *se gîndeşte* prin tine, că înduri o operaţie fără voia ta ; n-aş putea spune că această operaţie se săvîrşeşte automat, dar ea este în orice caz autonomă, li lipseşte adică cea mai specifică valoare : voinţa, personalitatea. Şi ceea ce este ciudat, mai toate gîndurile care ne lovesc prin *personalitatea* lor – sînt obţinute printr-un asemenea proces pasiv.

Există o specie de gîndire care se deosebeşte de toate celelalte prin – să mi se ierte îndrăzneala – fiziologia ei. Observaţi că de cîte ori meditaţi profund asupra

unor probleme greu de definit (moartea, sensul vieții, scopul), nu izbutiți să obțineți acea concentrare inițială indispensabilă fără a înțepeni trupul, a opri răsuflarea (sau a o ritma cît se poate mai lent), a suspenda provizoriu orice mişcare a trupului şi, în acelaşi timp, *conştiinţa* lui. Chiar în cazul unei probleme de matematică se cere o concentrare care nu se poate realiza decît prin suspendarea conştiinţei trupului. Pot foarte bine să mă gîndesc la evenimentele politice sau la o problemă de filozofie, şi să-mi mişc în acelaşi timp membrele, perfect conştient de trupul meu (mai precis, avînd prezentă conştiinţa trupului). Dar sînt anumite gîndiri care nu se pot realiza sub nici un chip dacă această conştiinţă a trupului nu se suspendă, provizoriu, desigur.

Ceea ce mă amuză în toată această problemă complicată a gîndirii este faptul că oamenilor li se pare că ştiu cum gîndesc pentru simplul motiv că, cunosc regulile raționamentului şi au învățat puțină psihologie, care le spune o groază de lucruri despre senzații, sentimente şi procese sufleteşti. Adevărul este că problema aceasta a gîndirii vii nu este studiată nici de psihologie, nici de logică. (Ceva mai mult, dominația psihologiei în ultima jumătate a secolului trecut a complicat acest studiu şi 1-a îngreunat cu un balast de care anevoie se poate libera un ins modern.)

Ştiinţa gîndirii vii, ştiinţa spirituală (dacă vreţi) se află într-un stadiu asemănător aceluia în care se afla ştiinţa naturală înainte de Copernic şi Galilei. Nu avem nici o ipoteză generală pe care s-o justifice un număr cît mai mare de fapte, nu avem nici o metodă riguroasă şi

verificată pentru a putea studia şi înțelege gîndirea vie. (Dar parcă alte realități sufleteşti-le înțelegem ? Metodele şi valorile se schimbă la fiecare treizeci de ani, şi „sufletul" e studiat cu ultima metodă promovată de ştiințele pozitive. „Sufletul" este rînd pe rînd „materie", „senzație", „energie", „elan vital", „epifenomen" şi mai ştiu eu ce, numai suflet nu este.)

De cîte ori s-a încercat să se studieze gîndirea vie, s-au aplicat metodele ştiinţei experimentale, s-a făcut psihologie. Este totuşi foarte uşor de înţeles, cred eu, că psihologia nu are nimic de-a face cu speciile gîndirii, cu feluritele eforturi mintale şi intuiţii turburi care ne alimentează necontenit conştiinţa. De fapt, noi experimentăm o multitudine de specii de gîndire fără să ne întrebăm, şi să încercăm să înțelegem, cum! se petrec toate procesele acestea. Şi totuşi, sînt lucruri pe care nu le vom găsi în nici o carte, sînt realități pe care numai o meditație introvertită le poate descoperi.

Că trebuiesc descoperite, nu mai încape îndoială. Obişnuim să denumim cu acelaşi termen, „gîndire", o serie de lucruri care, poate, nu au nimic de-a face cu gîndirea. Dar nu despre o *querelie* de termeni este vorba ; ci despre o nouă serie de înțelegeri a lucrurilor celor mai esențiale. Cred, de asemenea, că nu prea ne înțelegem între noi cînd vorbim de gîndire : sînt atîtea feluri de a gîndi, şi atît de

deosebite, încît mi s-a întîmplat de cîteva ori acest lucru paradoxal : să *accept* un „adevăr" printr-un act de gîndire, şi apoi să-1 *resping* recurgînd la altfel de gîndire. Pare foarte ciudat ceea ce spun, dar dacă ați fi sinceri, ați afla că lucrul acesta se întîmpiă destul de des, cu fiecare dintre noi. Nu e vorba, cum se spune, de greşeli de logică, de insuficientă concentrare, de întunecare prin pasiuni, de necorectitudine – ci, de cele mai multe ori, de procese complet deosebite, pe care noi le numim gîndire. Nu ştiu dacă ați experimentat lucrul următor : găseşti într-o carte această expresie, „dacă ne gîndim etc." – şi te opreşti din citit ca să te gîndeşti la ceea ce propune autorul, şi vezi că nu ajungi la concluziile la care a ajuns el. Şi aceasta nu întotdeauna din cauză că autorul e pătimaş, sau neinformat, sau ilogic. Nu poți spune că sînt false cele afirmate de el, şi totuşi nu le poți primi, îți spui : „n-aş crede aşa", şi treci mai departe, învățat să fii politicos cu

– 28 –

„punctele de vedere" ale altora. Totuşi, se întîmpiă – după prima încercare de ai gîndi cum gîndeşte autorul – să revii asupra pasajului, să-1 gîndeşti *altfel,* şi să vezi ca are dreptate.

Noi credem că, în acest caz, este vorba de o reîmprospătare a atenției, de o concentrare mai precisă ; că, la prima lectură, n-am gîndit *cum trebuie.* Este adevărat că n-am gîndit cum trebuie, dar nu în sensul că n-am gîndit „destul de bine", ci că n-am gîndit „aşa" cum trebuia, cum a gîndit autorul. Am făcut alt efort decît acela care ni se cerea.

Cît de neserioase ar părea afirmațiile acestea, ele sînt totuşi juste ; şi dacă începeți să vă ocupați puțin şi de gîndirea dumneavoastră vie, nu numai de gîndirea moartă a altora, veți descoperi şi alte lucruri mult mai senzaționale.

Lucrurile acestea însă, atît de esențiale, nu le ia nimeni în seamă. Continuăm să repetăm truismele despre gîndirea geometrică si gîndirea intuitivă, şi pentru că am găsit aceste două cuvinte, ni se pare că am rezolvat întreaga problemă a înțelegerii.

Despre fericirea concretă

Fericirea este o problemă pe care nu trebuie să ți-o pui niciodată pentru tine. Fericirea are un sens şi un conținut concret numai atunci cînd o envisajezi pentru altul. De cîte ori îți spui : „dacă fac cutare lucru, dacă sacrific cutare slăbiciune, dacă trec cutare obstacol – sînt fericit!", de cîte ori îți spui astfel, trăieşti o iluzie, care te va face să suferi mai mult şi mai deznădăjduit. Ne putem aranja conforturi, bucurii, plăceri, voluptăți, satisfacții, recompense – dar niciodată nu ne putem anticipa şi realiza fericirea. Observați că de cîte ori reduceți noțiunea aceasta la propria dumneavoastră personalitate – ea îşi pierde complet sensul. E reală cît timp e absentă, cît timp e o simplă nostalgie, o aşteptare, o iluzie. Vă spuneți : „dacă aş cîştiga un milion, aş fi fericit !". Dar încercați şi con-vingeți-vă singuri ; niciodată o asemenea aşteptare a fericirii, o asemenea prefigurare a fericirii nu se

concretizează, nu se poate experimenta. De cîte ori veți crea mental sau sentimental o fericire, care se află undeva în spa-

– 29 –

țiu sau în timp, într-o absență, într-un „ideal" – fiți sigur că nu o veți întîlni niciodată.

E stranie această *obiectivitate* a fericirii. Este unul dintre puținele lucruri pe care nu izbutim să le realizăm singuri, pentru noi. Dimpotrivă ; putem face un număr infinit de oameni fericiți, de un număr infinit de ori. Fericirea ajunge *concretă,* stare, experiență – numai atunci cînd dorința care o precedează este îndreptată către altul. Pentru realizarea fericirii altuia, nici o renunțare nu e prea mare, nici un sacrificiu nu e prea costisitor. Un om care înțelege că nu poate atinge niciodată fericirea, prin propriile lui mijloace, prin propria sa ascensiune spirituală – nu are decît un singur lucru de făcut (vorbind din punctul de vedere al carității, criteriul prin care sînt scrise aceste note) : să realizeze fericirea altuia, a altora. Trăim o epocă prea puțin paradisiacă ; oamenii înțeleg tot mai puțin că există o realitate a fericirii şi o datorie de a o împlini, fie chiar pentru alții. De aceea rîndurile acestea, despre un subiect atît de plat, „fericirea", poate par neserioase. Nu încerc să le scuz : lămuresc numai pentru ce le scriu şi cum se integrează ele în înțelegerea timpului nostru.

Trebuie să fim realişti şi să privim realitatea în față. Alte vremi îşi creau „idealuri", îşi creau o abstracțiune într-un timp şi într-un spațiu ireal, pe care experiența nu-1 va cunoaşte niciodată. A trăi în realitate este cea dintîi datorie a noastră. Şi niciodată nu verificăm mai decisiv realitatea decît în suferința noastră şi în fericirea altora. Maximul de concret îl cuprindem în aceste două extreme, niciodată între ele. Este o iluzie să crezi că o viață obişnuită, mediocră, fără suferințe şi fără fericiri, întruchipează adevărata viață reală, maximul de concret. Dimpotrivă, o astfel de viață orizontală participă la gradele cele mai inconştiente ale existenței şi se depărtează deci de concret.

Dacă ne propunem să trăim o viață reală, trebuie să renunțăm la orice act care – într-un spațiu-timp proiectat mental – este orientat către fericirea noastră. Cele mai abjecte iluzii, cele mai otrăvite idealuri, cele mai deprimante abstracțiuni sînt legate de aceasta alergare după fericirea noastră. Dacă ne este dat cîndva să cunoaştem fe-

– 30 –

ricirea concretă, o vom întîlni pe neaşteptate, **pe** nevrute,

de la altul ; dăruită, nu cucerită. Să încercăm să ne extirpăm chiar nostalgia fericirii noastre. Să renunțăm pînă şi la gîndul că ne-ar putea fi, într-o zi, dăruită. Să ne despersonalizăm într-atît – în această privință – încît să ajungem simple instrumente în voia vieții şi a destinului. Caritatea, care pluteşte, larg, în această viață universală din preajma noastră – va găsi în făptura noastră despersonalizată

potirul în care să se adune, pentru alții.

Ceea ce vreau eu să subliniez este faptul că această atitudine nu este *altruism,* nu este morală, nu este religie. Nu facem aşa pentru că aşa este *bine ;* facem aşa pentru că nu se poate altfel, pentru că aşa este *real,* astfel trăim în concret şi ne izbăvim de exasperantele noastre abstracțiuni. Nu este o lege morală ceea ce spun eu ; este o stare naturală, reală. Cine vrea să trăiască în concret, trebuie să se supună implicațiilor concretului : niciodată pentru tine.

Un om cu cît este mai tare, cu atît are mai puțină nevoie de el. Tăria nu se măsoară prin raporturile dintre om şi lume, ci dintre om şi el însuşi. Lumea care are nevoie de timp te poate osîndi pentru cutare fapt al tău ; dar dacă tu eşti destul de tare ca să ți-1 poți permite, eşti destul de tare ca să poți renunța la o putere pe care o stăpîneşti – puțin îți pasă. Cu cît renunți mai mult la tine, la posesiunile tale, la fructele actelor tale – cu atît eşti mai plin pe dinăuntru, eşti mai concret şi mai viu.

Fericirea altuia merită orice renunțare, orice abdicare. Nu confortul lui, nu orgoliul sau voluptatea lui – ci fericirea. Majoritatea oamenilor practică renunțarea pentru confortul celorlalți ; şi o practică din laşitate, din lene, din indiferență. Renunți la tine ca să nu plictiseşti pe celălalt, să nu-1 contrazici, să nu-1 oboseşti, să nu-1 incomodezi. Aceasta nu e renunțare, ci laşitate, nebărbăție. Veți spune : „dar aşa înțeleg oamenii fericirea, asta e concepția lor despre fericire, e bine să le-o păstrăm". Nu ; oamenii exagerează întotdeauna influența unui act de al lor asupra semenilor. De fapt, îşi camuflează prin aceasta dorința lor de a nu fi puşi în situații neconfortabile. Se spune : „N-am vrut să-i răspund ca să nu-1 fac să su-

fere !". Adevărul e altul; n-a vrut să-i spună (ce, nu im-portă), pentru că s-ar fi aflat atunci într-o situație incomodă, deşi cel de al doilea n-ar fi suferit într-atît cît lasă a înțelege cel dintîi.

Deci, cînd tolerăm slăbiciunile altora, nu înseamnă că le procurăm fericirea. Le menținem confortul, atîta tot. Dar dacă, la urma urmelor, fericirea n-ar fi decît o serie de lucruri confortabile ? Este un punct de vedere care, cu o inteligență mai ascuțită decît a mea, s-ar putea susține. Numai că, asemenea discuții interesante nu mă interesează, deşi ele par poate mai originale şi mai profunde. Nu cred, totuşi, că o serie prelungită de conforturi creează fericirea. Mai întîi, orice confort are o parte negativă : absența lui aduce o atenuare a plăcerii, durerea, chiar suferință. Fericirea este o stare din care nu se mai poate lua nimic, la care nu se mai poate adăuga nimic. Apoi, fericirea este întotdeauna un lucru neînsemnat, un lucru oarecare, peste care trecem cu vederea, care nu ne poate atrage atenția. Un confort poate fi situat, localizat, exteriorizat ; îl schimbi, îl îndepărtezi, îl porți cu tine. Pe cînd fericirea este o stare fluidă, la care nu ajungem prin grade ; nu urcară spre ea, nu ol cucerim, nu o mărim. Ea *este,* pur şi simplu.

Cineva mă poate întreba : nu este mai bine să păstrezi intacte conforturile unui ins, în loc de a-1 zgudui ca să-i dai fericirea ? Evident, atît timp cît nu eşti sigur că poţi aduce în loc fericirea, este fără sens orice încercare de suprimare a conforturilor cuiva. E absurd să spui : „există o stare de fericire, pe care tu nu o ai" – şi să treci mai departe. Cine are curajul să aducă fericirea cuiva, trebuie să rămînă pe loc. Dar, haide să ne numărăm, să vedem cîţi sîntem atît de tari, cîţi avem curajul acestei nebunii supreme ? Există mii de cerşetori, de invalizi, de prostituate. Fericirea lor stă în puterile noastre. De asta nu ne mai putem îndoi. Cîţi sîntem gata să ne sacrificăm viaţa pentru fericirea unuia singur (căci numai *unul singur* este într-adevăr concret) dintre aceşti bătuţi de soartă ? Şi cîţi putem rămîne, pînă la sfîrşit, în împlinirea acestei carităţi ?

Ne-am născut toţi cu o superstiţie : că ne aşteaptă locuri mai bune sus, niciodată mai jos. Avem fiecare un

ulcior cu ulei, *şi* în loc să-1 împărţim opaiţelor oamenilor sărmani, care putrezesc în întuneric, îi păstrăm haini la piept, aşteptînd felinarul farului pe care fiecare credem că sîntem meniţi să-1 aprindem, să lumineze lumea întreagă. Şi, în timpul acesta, oamenii mor lîngă noi.

Despre un anumit sentiment al morţii

Miracolul morţii nu constă în ceea ce sfîrşeşte ea, ci în ceea ce începe. Nu mă înspăimîntă nimic în faptul că moartea pune capăt biologiei, că încheie definitiv seria experienţelor organice, că, într-un cuvînt, opreşte pe loc *viaţa.* Sub acest aspect, cunosc deja moartea ; din experienţele mele, din ceea ce văd la alţii ; m-am întîlnit de nenumărate ori cu fenomenele morţii, cu agonia, cu stingerea, cu oprirea pe loc. Am murit de atîtea ori pînă acum, ca orice om, încît moartea cea adevărată nu mai mă poate înspăimîntă. Fiecare cunoaşte moartea în acest sens. Ce nu cunoaşte nimeni este *începutul* de după moarte. Este adevărat că după fiecare moarte în viaţă, izbutim, într-un fel sau altul, să ne naştem din nou, să reluăm altă viaţă. Dar toate aceste renaşteri se petrec în cadrul vieţii organice şi morale, au conţinut identic, nu variază decît structurile. Renaştem necontenit, dar renaş-tem cu aceleaşi valori, cu aceeaşi experienţă organică, aproape cu aceleaşi lumini spirituale. Nu este o schimbare decisivă, unică, ireversibilă.

Schimbarea aceasta ireversibilă o experimentăm numai prin moarte. Şi ceea ce este miraculos în moarte este faptul că începe atunci „ceva" cu desăvîrşire deosebit de tot ce cunoaştem noi, cu desăvîrşire deosebit de ceea ce ne aşteptăm să fie. Se continuă ceva pe care noi nu avem ochi să-1 vedem în timpul vieţii. Se continuă ceva pe care *l-am fi putut cunoaşte,* dar pe care nu ştim să-1 căutăm în timpul vieţii ; un imponderabil, o taină, o absurditate, ştiu eu ce ? Adevărul e că : deşi *începe* ceva complet deosebit de viaţă, moartea *continuă* totuşi o conştiinţă pe care *am* fi *putut* s-o intuim încă din timpul vieţii. Acesta e şi paradoxul central al morţii :

altceva decît viața şi totuşi ceva pe care l-am putea cunoaşte chiar cu ajutorul vieții.

S - Drumul spre centru

Mă întreb chiar dacă adevărata esență a vieții nu este totuna cu esența morții. Dar nu în sensul pe care îl dați dumneavoastră morții şi vieții. Pentru dumneavoastră, viața este permanentă trecere, un fluviu continuu – iar moartea este acelaşi lucru, cel puțin în faptul ei inițial, este o trecere, o pierdere dincolo. Dumneavoastră pulverizați viața, şi proiectați această imagine evanescentă asupra morții. Identificați viața şi moartea în ceea ce au ele neesențialj Pentru mine, dimpotrivă, esența vieții nu este dinamismul ei exterior – ci o saturare, ceva din care nu se mai poate scădea nimic, la care nu se mai poate adăuga nimic. Şi atunci mă întreb dacă moartea nu este acelaşi lucru.

Oamenii, care experimentează de milenii partea negativă a vieții, golurile ei, *neființa ei,* oamenii au conceput moartea ca un maximum de neființă, ca un vacuum etern, ca un absolut negativ. Ei au proiectat în eternitate, în moarte, *absența* vieții din viața de toate zilele. Dacă cercetați concepțiile (filozofice şi ştiințifice, căci cele populare au mai multă intuiție, şi sînt deci mai aproape de adevăr) despre moarte, veți găsi la rădăcina lor incapacitatea de a viețui, impotența, neființa. Dumneavoastră, care aveți superstiția filozofilor şi sciențiaților, credeți că dacă un savant vă prezintă o carte bine gîn-dită („profund" gîndită) asupra vieții – trebuie să-1 credeți pe cuvînt. Dimpotrivă ; nu credeți niciodată astfel de oameni, care trăiesc în marginea vieții, în afară de viață, trăiesc abstract şi livresc, simțind ce pot simți (deci foarte puțin), gîndind în maniera lor, adică atît cît pot

gîndi.

Printre marile anomalii ale lumii moderne se numără şi faptul că ştiința şi filozofia ne învață viața şi *moartea.* Gîndiți-vă o clipă la absurditatea acestui lucru : oameni care cunosc viața din laborator, o cunosc prin analize, îi cunosc fenomenele ei şi oameni care gîndesc asupra vieții dintr-un cabinet, tocmai aceştia sînt chemați să ne învețe cel mai esențial şi cel mai decisiv fapt : existența noastră, moartea noastră. De altfel, ei nu fac decît să completeze şi să articuleze experiențele noastre negative, neființa noastră.

Dar să ne întoarcem. Spuneam că am putea cunoaşte moartea încă din viață ; nu moartea aşa cum o ştim toți

(osificările spirituale, oprirea pe loc), ti moartea în înțelesul ei prim, de *începere,* de inaugurare ireversibilă. Ne lipseşte, pentru aceasta, un imponderabil, o trăire completă a vieții, ne lipseşte ceva pe care nu-1 cunoaşte nimeni ; şi de aceea moartea ni se prezintă ca un miracol, căci ne introduce firesc în acel imponderabil pe care, poate, atîția din noi îl căutăm zadarnic în timpul vieții

Miracolul constă mai ales în totala răsturnare de valori. Viața, aşa cum o

înțelegem noi, este o continuă ascensiune, o continuă perfecțiune morală şi spirituală, un neîntrerupt şir de cuceriri, de posesiuni, de înțelegeri, de experiențe. Un om perfect, după judecata noastră, este acela care a cunoscut mai mult, s-a înălțat mai sus cu mintea şi cu sufletul, a înțeles mai mult. De la 12 la 60 de ani, să spunem, omul acesta perfect se trudeşte necontenit să ajungă mai sus, să se purifice, să înțeleagă, să cunoască. Ajunge în pragul morții un om perfect. Şi atunci, printr-o simplă experiență organică, el moare, se trezeşte deodată într-o altă lume, unde începe altceva, unde valorile sînt altele şi ascensiunea este înțeleasă altfel.

Acesta este miracolul. Acesta este paradoxul ; cheltuieşti o viață întreagă pentru a te înălța, a te purifica şi a *cunoaşte,* ca să ajungi, în moarte, cine ştie, la cea mai de jos treaptă a perfecțiunii. Prin simplul fapt al morții, o biată femeie bătrînă poate ajunge mult mai sus decît un Bergson, un Einstein, un Rodin. Umbli pe stradă şi întîlneşti pe la colțuri cerşetori în zdrențe, femei sărmane, sau auzi de oameni care suferă cele mai cumplite boli, care şi-au pierdut tinerețea în spitale – şi îi compătimeşti, fără să te gîndeşti o clipă că poate oamenii aceştia sînt îngeri printre noi, sînt arhangheli veniți să ne ispitească, sau sînt simple suflete care, atunci cînd îşi vor lua zborul, se vor afla mult mai aproape de lumină decît cei mai mari înțelepți, cei mai mari sfinți şi filantropi ai noştri. Este o simplă închipuire a mea, fără îndoială, dar paradoxul şi miracolul morții ne dă drept la orice închipuire. Mă gîndesc, însă, la zădărnicia setei noastre de perfecțiune, de ascensiune – atît timp cît există o moarte ale cărei legi nu le cunoaşte nimeni.

– 35 –

Despre scris si scriitori

Un prieten îmi vorbea de curînd de o propunere : „tinerii să tacă zece ani". Adică să se retragă fiecare în cămăruța lui, să muncească, să sufere – şi numai după zece ani să scrie. Intrarea lor în publicistică ar fi atunci fulgerătoare. S-ar impune cu atîta siguranță – încît nu le-ar putea rezista nimeni. Şi lichidarea aceasta a cadavrelor culturale şi literare, cu care se ocupă acum unii din noi, ar fi atunci aproape automată.

Nu vreau să discut dacă izbînda, după zece ani de „tăcere", ar mai putea avea vreun rost, ar mai putea aduce vreo mîngîiere. Mă gîndesc numai la eficacitatea acestei soluții, retragerea. Pentru că problema e şi foarte încurcată, şi foarte subtilă. De pildă, cunosc un om care publică de zece ani aproape zi de zi şi totuşi *n-a început încă a scrie ;* se pregăteşte numai. Şi ca el sînt mulți alții ; care refuză să publice ceea ce au scris, sau refuză să scrie ceea ce gîndesc. La urma urmelor, scrisul nu e chiar aşa de simplu pe cît pare ; nu înseamnă că tot ce *se publică, se scrie.* A fi sau nu în publicistică, a intra sau a ieşi din ea – sînt lucruri fără nici o importanță.

Singurul lucru important din toate acestea eşti tu. Ființa ta interesează,

gîndirea, experiențele, reacțiunile, terapeutica ta. Cred că am scăpat de-acum de superstiția „stilului", cu care s-a confundat atîta vreme scrisul. Ca să-ți faci „stil", poate că e necesară o claustrare ; nu de zece, ci de cincizeci de ani. Poate că stilul deja implică perfecțiunea, ameliorarea prin tehnică – şi perfecțiunea aceasta nu e niciodată atinsă.

Dar scrisul ? Ce legătură poate avea scrisul cu „stilul", cu „perfecțiunea", cu „ameliorarea" ? Scrii aşa cum eşti tu *acum.* Nu peste zece ani. Peste zece ani vei fi altul, mai completat, mai adînc, poate, – dar altul. Pe mine mă interesează omul din tine, cel de-acum, şi pe acesta numai scrisul tău mi-1 poate releva. Puțin îmi pasă de imperfecțiuni, de naivități; de contradicții, de obscurități. Acesta eşti tu cel de-acum ; cel sigur viu ; şi dacă simți imboldul scrisului (care este şi el un fel de a te trăda, de a te mărturisi), scrie şi nu te corecta peste un

an. Am trăit destul în mitologia corectărilor şi perfecțiunilor. A venit, cred, timpul să lăsăm toate prejudecățile la o parte şi să privim adevărul în față : că toate ostenelile noastre pe acest pămînt sînt pieritoare, căi nu merită nici o revenire şi nici o perfecționare după ce a trecut ceasul care le-a cerut, că tot ce facem, dar absolut tot, e ursit distrugerii, ca orice lucru pămîntesc ; că, în clipa cînd vom trece dincolo, în viața adevărată, orice lucru al nostru de aici se va pierde în ceața completei dezinteresări şi nu va mai exista pentru noi decît ca fapte, şi faptele au această virtute – că sînt la fel de valoroase toate, sau la fel de inutile.

îmi amintesc că unul din profesorii mei de la universitate m-a întrebat odată de ce scriu şi de ce public „atît de tînăr" ; că ar trebui să mă coc, să aştept nu ştiu cîți ani (mi se pare vreo douăzeci), că o să-mi pară rău mai tîrziu etc. La care eu am răspuns simplu : Domnule profesor, *poate* că peste zece ani mor. Şi acesta e adevărul. (Nu *„poate",* ci sigur.) Pentru că sîntem îndemnați să creştem, sîntem ursiți să ne schimbăm, şi ceea ce aş putea gîndi la douăzeci de ani (şi care în sine, are desigur o valoare – dacă nu judecăm prin „stil") fără îndoială că nu mai pot gîndi la patruzeci. Nu mai pot pentru simplul motiv că tînărul a murit de mult în mine, ca să lase locul altui ins, mai matur şi mai potolit. Şi ar fi stupid ca acel om de atunci să regrete entuziasmul şi greşelile tînăruluu Ce are de-a face unul cu altul ?

Mi se pare că toată problema asta cu aşteptarea, cu perfecțiunea în tăcere, cu compromiterea etc., îşi are rădăcinile în nume. De aceea – dacă propunerea ca să se renunțe la nume e prea inumană (dumnezeiască) pentru a se realiza vreodată – ar fi foarte nimerit ca autorii să-şi schimbe numele din trei în trei ani. Ca să nu-i stingherească trecutul, să judece întotdeauna proaspăt, să rămînă întotdeauna vii, în viață, nu cu o carapace de legendă pe spate. Perfecțiunea scrisului îşi avea un rost numai cînd se credea, încă, în „stil". Pe-atunci autorul îşi lucra fiecare pagină, îşi ordona cartea, îşi transcria de şapte ori manuscrisul. Era un permanent

„nemulțumit de ceea ce făcuse". Dar sentimentul acesta de „nemulțumire" e cu desăvîrşire exterior scrisului. Nimeni (sau poate nu-

– 37 –

mai un cretin) nu va *fi* vreodată mulţumit de cele ce scrie. Atunci, nu e inutilă rîvna şi suferinţa pentru a ameliora un lucru peste care ai trecut de mult ?

Nu ştiu cînd se va înțelege de toată lumea că nu importă cum e scrisă o carte. Importă numai cel care o scrie. Şi ați văzut că numai cărțile „imperfecte" au sfidat şi sfidează timpul (Rabelais, Cervantes, Shakespeare, Balzac, Dostoievski) ? Sînt cărți care pot fi scrise în douăzeci de feluri (de pildă *Gulliver,* sau Doyi *Quijote).* Intîmplător ne-a rămas cartea aşa cum o avem. Ea putea fi scrisă cu totul altfel, şi ar fi fost nu mai puțin savuroasă, sau genială, sau adîncă. *Tristram Shandy* este o carte pe care orice romancier de mîna a treia, orice gazetar şi orice profesor de limba engleză ar fi putut-o scrie „mai corect", mai stilizată, mai ordonată. Iar *Climats* a lui Maurois este o carte pur şi simplu „perfectă".

Nu, domnilor, povestea aceasta cu aşteptarea, pregătirea şi perfecționarea n-are nici un sens. Nu trebuie să ne preocupe prea mult nici viitorul, după cum nu ne preocupă trecutul. E aproape absurd să cred că peste un anumit număr de ani cartea pe care o scriu acum aş scri-o „mai bine". Aş scri-o altfel, atîta tot. Problema cu care mă zbat acum nu o voi rezolva „mai corect" – ci o voi ignora pur şi simplu, avînd a mă lupta cu alte probleme. Aşa e, şi aşa trebuie să fie.

Căci toate acestea, în fond, nu au o prea mare însemnătate ; ele participă la zădărnicia ceasului de față, şi tot pieritoare sînt. E bine că le facem, dacă simțim imboldul şi dacă e nevoie să le facem. Dar atîta tot. Le uiți apoi, cum uiți atîtea lucruri urgente, fierbinți, nebuneşti, dureroase, dulci, ale ceasului de față – şi care, mîine, îți vor părea numai *fapte.*

Dacă izbutim să facem din fiecare pagină a noastră un *fapt,* apoi puțin importă dacă o scriem la cinsprezece sau la şaptezeci şi cinci de ani. „Faptele" acestea nu au nimic de a face cu perfecțiunea, cu stilul. Cel mult dacă pot fi numite „operă" ; căci înapoia lor se ghiceşte un creier şi un suflet care au crescut, ci nu au dăltuit toată viața acelaşi bloc de marmură, ca să obțină o statuie perfectă. Mi-e milă de asemenea nemuritori de provincie.

Despre moarte şi istorie literară

Am recitit de curînd unul dintre cele mai frumoase şi mai personale eseuri ale lui Samuel Butler, „Cum să realizezi o viață perfectă" (traducere aproximativă ; originalul e *How to make the best of life).* Butler se scuză de la început că i s-a cerut să vorbească despre o temă atît de dificilă ; căci el însuşi nu e deloc sigur că a realizat tot ce a putut mai bun din viața pe care a trăit-o. „Viața e asemenea unuia care cîntă solo la vioară în public, dar fără să ştie să cînte, ci învățînd atunci, în fața publicului". Totuşi, în cele din urmă, ne spune care ar fi, după el, secretul vieții

perfecte, pline şi rodnice : acela de a trăi după moarte, în dragostea prietenilor, a elevilor, a urmaşilor. „Moartea dă unor oameni o viață față de care existența lor pămîntească ajunge o simplă umbră."

Am pomenit de acest eseu al lui Butler pentru că, deşi fără aparentă legătură cu cele ce voi spune mai la vale, el este o admirabilă introducere în discuția rolului unui gînditor sau scriitor care merge împotriva timpului său.

Adică unul care trece peste timp. însuşi Butler a fost unul dintre aceştia. Cea mai bună carte a sa n-a publi-cat-o în timpul vieții ; şi de fapt tot ce-a publicat în timpul vieții a trecut neluat în seamă. Nu numai că n-a fost remarcat de public. Asta n-ar fi însemnat prea mult. Dar n-a fost remarcat nici de critică, nici de elită, nici de prieteni. Toți au văzut în el un om ciudat, şi s-au oprit la ciudățeniile lui. A trebuit să treacă douăzeci de ani ca să înceapă să fie cercetat şi tradus. Vor mai trece încă cincizeci pînă va ajunge popular. Pînă ce va obține acea „viață față de care existența pămîntească va fi o simplă umbră".

în tot ce am spus pînă acum este vorba despre moarte, şi aceasta este o problemă care mă depăşeşte. Dar mi se pare că există şi alte specii de moarte. O moarte care se confundă în bună parte cu istoria oricărui om. Fiecare dintre noi am lăsat în urmă cîteva morți, pentru că fiecare am început de mai multe ori o altă viață. Sînt lucruri pe care eşti chemat o singură dată să le faci sau să le spui – şi după aceea nu te mai interesează ; le-ai uitat, au trecut în istoria ta, în moartea ta. Şi se întîmplă

ca tocmai aceste lucruri – care pentru tine au murit de mult – să fie prilejuitoare de viață, să provoace gîndirea altora, să le deştepte curiozitatea, furia sau dragostea. Mă gîndeam la soarta acelor reviste bune despre care se află că sînt bune numai un sfert de veac de la apariția lor. Mai toate curentele literare s-au născut şi au fost alimentate de asemenea reviste, care au circulat un număr de ani în cercuri foarte închise şi numai întîmplător (cum e cazul lui *Nouvelle Revue Frangaise)* au ajuns populare şi puternice. La noi, o seamă de reviste de scurtă şi nervoasă apariție reprezintă aproape tot ce a fost mai bun în literatură şi gîndire' de la război încoace. Nu ştiu ce va cerceta istoricul literar al viitorului din rafturile bibliotecii Academiei. Dar sînt sigur că la zece ani odată se vor găsi o duzină de tineri care să caute, să savureze, să scoată note din *Cetatea Literară,* de pildă. Morțile acestea pun capăt efemerului, diurnului, transitorietății – ca să facă loc unei adevărate vieți, pe care autorul nici nu a bănuit-o, sau pe care, în cel mai bun caz, a uitat-o. Sînt sigur că „Fals tratat pentru uzul autorilor dramatici" se va bucura în cincizeci de ani de o atenție pe care scrierile domnului Camil Petrescu nu au obținut-o niciodată pînă acum şi pe care, foarte probabil, nu o vor obține nici de-acum înainte.

E surprinzător cum lucrurile cele mai puțin înseninate, cele mai puțin

solemne şi cele care evită cît mai net eternitatea – au şanse să trăiască cel mai mult. Cazul jurnalelor intime, pomelnic de morţi, de fapte moarte, de gînduri moarte. Nimic mai viu şi mai fascinant, totuşi, decît cimitirele acestea. Autorii lor au ştiut atît de bine să moară în fiecare zi... Iată solemnele amintiri ale lui D'Annunzio : *Le Favolle del Maglio,* pagini cîteodată admirabil scrise – dar uscate, uscate, nu! moarte. Şi con-paraţi-le cu jurnalul lui Otto Braun, acel tînăr filozof german, care a murit pe front, şi care habar n-avea de comoara pe care o purta în raniţă.

Incontestabil, trebuie să ai talent, inteligenţă, geniu. Dar cîţi nu au şi talent, şi inteligenţă, şi geniu ? Asta nu înseamnă aproape nimic ; înseamnă doar că eşti un candidat. Candidat la orişice. Ca să treci mai departe, trebuie să ştii şi altceva : să mori. Şi se pare că ştiinţa aceasta e mai greu de învăţat. Să mori în fiecare zi, cu fiecare

operă, cu fiecare pagină scrisă. Ceasul acela de viaţă **să** fie cu desăvîrşire ars – ca să-1 poţi uita, să nu-ţi mai aparţină, să-1 laşi în urmă ca pe un cadavru* De aceea cred eu că „jurnalul", însemnările intime, notele fără importanţă – conţin atîta tărie şi atîta sete de veşnicie. Pentru că sînt scrise subit ca şi o moarte, sau agonizează ca şi o moarte, sau sînt dătătoare de seamă ca despre o moarte. Nu au nimic din viul acestei lumi în ele – şi nu sînt „făcute". Sînt aşa cum le vede autorul în clipa cînd le scrie : prea incendiate, prea chinuitoare, prea nude ca să poată exista mult timp în această lume vie a transitorietăţii şi a instantaneului. Şi atunci, ca printr-o taină trec în cealaltă viaţă, a lucrurilor moarte, mari sau mici, dar moarte.

Puncte de vedere

Mi-a căzut în mînă cartea unui medic indian, dr. Rele, asupra zeilor vedici, intitulată *The Vedic Gods as figures of biology* (Bombay, ed. Taraporewala, 1931). Dr. Rele nu e un nume necunoscut amatorilor de efemeride orientale. Cu cîţiva ani mai înainte a publicat două cărţi care au provocat amîndouă interminabile discuţii în presa indiană, cu răsunete vagi şi în Europa şi America. Cea din-tîi, *The Mysterious Kundalini,* se ocupă de yoga ; cealaltă era o interpretare asupra Bhagavadgitei. Amîndouă, însă, scrise de un medic – erau soluţii pe jumătate ştiinţifice, pe jumătate fanteziste aduse unor probleme de fiziologie mistică şi psihologie religioasă. Antrenante la citit, bogate în sugestii, surprinzătoare în dialectica lor intimă. Cărţi care s-au bucurat de prefeţe ilustre (Şir John Woodroffe, E. J. Thomas etc.) şi de multă atenţie din partea publicului.

Acum, ceea ce mă interesează în cazul acestui dr. Rele nu e numai faptul că el crede că a găsit criteriul prin care trebuiesc interpretaţi zeii vedici ; ci şi faptul că îşi susţine exegeza cu o consistenţă şi o bogăţie de amănunte impresionantă. Citindu-i cartea, urmărindu-i argumentul – descoperi că într-adevăr zeii vedici *ar putea fi* foarte bine „figuri biologice", cum spune doctorul. Expresia trebuie înţeleasă ; nu e

vorba de principii gene-

– 41 –

râie biologice – de lumină, de soare, de viață, de alimentație, aşa cum interpretau pînă acum anumiți teoreticieni îndrăzneți de la *Vedic Magazine* (organul sectei Arya-Samaj) – ci de fapte precise, de localizări în scoarța cerebrală, de foarte dificile şi subtile amănunte anatomico-fiziologice, care, spune dr. Rele, erau cunoscute *rishilor* şi sînt pe deplin destăinuite în himnurile vedice. Agni, de pildă, nu e numai zeul focului ceresc şi sacrificial ; ci e „materia cenuşie din sistemul nervos cerebro-spinal" (p. 90). Astfel spusă, părerea doctorului pare deconcentrantă ; dar argumentul şi textele o justifică. Agni poate fi şi materia cenuşie, după cum fiecare alt zeu vedic *poate* fi acel organ sau acea funcțiune fiziologică indicată de dr. Rele.

Ceea ce e interesant e coerența şi completitudinea pe care o capătă personalitățile sau riturile vedice dacă sînt interpretate biologic. Nu apar arbitrare. Ci ca o viziune perfect obiectivă – rodul atîtor observații şi experiențe asupra corpului omenesc şi funcțiunilor sale – care e exprimată mitologic, adică fantastic.

Dar tot aşa de verosimile, de coerente şi de fireşti apar şi celelalte ipoteze asupra figurilor vedice. Orice ipoteză, pentru un anumit timp, pentru o anumită structură intelectuală – e justificată, şi acoperă faptele ; dacă nu toate, cel puțin pe cele esențiale, întrebarea care a turmentat ştiința şi critica filozofică a veacului trecut e : cum se deosebeşte *adevărata ipoteză* de ipotezele frauduloase, de pseudoexplicații ? Iată, de pildă, cazul de care ne ocupăm : exegeza vedică. De la Sâyana pînă la Arthur Berridale Keith – cîte interpretări şi cîte puncte de vedere ! Roth, pe la mijlocul secolului trecut, se emancipează de interpretarea medievală a lui Sâyana, ca să ofere o alta mai pură, mai aproape – credea el – de spiritul primitiv al acestor cărți sfinte. După el vine Max Miiller, cu binecunoscutele şi nefundatele lui teorii, cărora le iau locul alte ipoteze, mult mai verosimile, ale lui Bergaigne şi şcoala franceză. In sfîrşit, apare curentul sociologic – care înlătură ultimele rămăşițe de antropologie – şi, în cele din urmă, interpretarea fenomenologică.

Acum, care din toate aceste interpretări e cea justă ? Greu de spus. Un lingvist va alege pe aceea care va aco-

- 42 –

peri cît mai multe fapte din istoria limbii sanscrite. Un istoric al religiilor va opta pentru o ipoteză care interesează panteonul vedic în linia generală a evoluției religioase. Un sociolog va gîndi şi explica faptele prin punctul său de vedere.

Totuşi, un lucru trebuie reținut : că Vedele pot fi interpretate şi înțelese în atîtea feluri. După cum pot fi interpretate şi prin maniera surprinzătoare a d-rului Rele. Acum, ceea ce se poate învăța din cartea doctorului e mult mai important decît ceea ce vrea el să ne învețe. Eu nu cred că *rishii* ştiau toate acele adevăruri

biologice pe care dr. Rele încearcă să ne convingă că le ştiau. Dar recunosc' că zeii vedici pot figura ca valori biologice. Cu alte cuvinte, un fapt poate fi valorificat (şi coerent valorificat, nu alegoric sau simbolic) într-o pluralitate de puncte de vedere.

Şi cred că criteriile nu se exclud unele pe altele. Zeii vedici pot fi foarte bine, şi în *acelaşi timp,* forțe naturale, cosmice, sacrificiale şi biologice. Pot avea şi valori etico-sociale, religioase şi ştiințifice. Nu pentru că vechii indieni *cunoşteau* toate acestea şi *voiau* ca zeii lor să simbolizeze aceste adevăruri. Ci pentru simplul motiv că mitologia vedică – alături de alte multe creații ale vieții asociate – e o realitate polivalentă, care poate fi apropiată, înțeleasă şi valorificată prin oricîte puncte de vedere.

Amintiți-vă de *Cîntarea Cîntărilor,* un poem nupțial (după ultimele rezultate ale exegezei biblice) pentru mirii păstori, care posedă, totuşi, o structură mistică, una alegorică, una ecleziastică. Privit printr-un anumit punct de vedere, poemul se transfigurează îndată, capătă alte valori, altă orientare şi cu totul alte intenții. Dar cine ar putea spune că autorii *au ştiut* sensul mistic sau sensul alegoric al poemului ? Şi totuşi, cine poate nega evidența acestor sensuri ?

Se pare că sînt lucruri, sau adevăruri care se verifică tot atît de bine şi în acelaşi timp pe o pluralitate de planuri. Față de ele, nu mai putem păstra un criteriu mono-valent, o judecată de valoare absolută. Sînt creațiile activității fantastice a unei colectivități, a unei epoci, a unei

rase. Şi deşi sînt „simbolice", nu aparțin nici unui simbolism ; vreau să spun că nu e nimic făcut, nimic individual în creația lor. Sînt datele imediate ale unei conştiințe asociate. Şi de cîte ori încercăm să le izolăm şi să le valorificăm – nu obținem decît puncte de vedere.

Moda bărbăteasca

Mi s-a părut întotdeauna ciudată dezinteresarea contemporanilor pentru marile şi adevăratele probleme. Cînd se găsesc atîtea sute de mii care să soarbă şi să comenteze din tot sufletul cele din urmă ştiri politice – cu greu întîlneşti unul sau doi care să se ocupe îndeaproape cu moda bărbătească, de pildă, o problemă mult mai sobră şi mai vitală decît toate remanierile şi comploturile politice din lume. Care să fie cauza acestei stranii indiferențe, e uşor de spus. Dar nu ea interesează. Ci faptul că stăruie de zeci de ani, în pofida formidabilului rău pe care îl produce, în pofida neurastenizantei monotonii pe care o introduce treptat în existența bărbaților.

Se pare că de la moartea „frumosului Brummel", elita gînditoare şi curajoasă n-a mai dat nici o atenție acestei capitale probleme : igiena şi estetica hainelor bărbăteşti. Cîte un izolat la fiecare deceniu a încercat o reformă, a propus o cămaşă fără guler, a izbutit un nou şi mai confortabil model de gheată. Dar nici elita, nici mulțimea nu i-au urmat, încercările lor au fost privite cu aerul amuzat şi nepăsător

cu care se priveşte un lucru senzațional. Şi moda bărbătească a ajuns un subiect frivol. Şi bărbații nu se mai îmbracă decît după ritualul stupid al croitorilor eleganți, după fantezia snobilor sau gustul cucoanelor.

Problema s-a trivializat atît, încît nu-mi amintesc să fi întâlnit vreodată un bărbat serios care să consimtă încai că există o problemă a îmbrăcăminții bărbăteşti.

Bărbatul serios socoate o obligație de castă să umble cu haine plate, modeste, cenuşii, vechi, murdare. E şi acesta un romantism întîrziat. Un soi de împotrivire contra instinctelor – care cer înainte de toate o haină comodă (iar nu sacul cu nasturi care e vestonul modern), un pantalon larg şi decent (nu burlanele de postav, care îți împiedică mişcarea coapselor, te fac să asuzi şi să-ți iasă genunchii, te țin legat pe scaun şi-şi flutură atît de

grotesc marginile în mers), o cămaşă igienică şi flatînd frumusețea gîtului masculin (nu cele cu guler, cu cravate, cu manşete).

E groaznic cît de caraghios ne îmbrăcăm noi. Nu numai că nu e igienic, nu e confortabil, nu e decent – dar e cît se poate de urît. Ați privit un bărbat alergînd pe stradă, după tramvai sau după pălărie ? Cea mai slută fată pare o Diană, comparîndu-le mişcările, poziția trupului în fugă, atitudinea capului. Fără îndoială, un european modern e făcut să fie urît şi ridicol. Colaborează la mes-chinizarea lui duzini întregi de agenți, superstiții şi mode. De aici, probabil, surpriza, plăcută ochiului, a bărbaților în costum de baie – şi indiferența mai mult sau mai puțin generală cu care sînt privite femeile în acelaşi costum. Dar moda a izbutit să ascundă sau să meschinizeze tot ce e linie, echilibru, semnificație, în frumusețea virilă.

Se spune că actualul costum e comod şi ieftin. Dar asta e o gogoriță. Mult mai comod e costumul de cercetaş (care e universal în Europa nordică, în colonii, în Răsărit), sau costumul de golf, sau şalvarii. Dacă e vorba de confort, apoi şalvarii sînt neîntrecuți." Sînt atît de largi încît nici nu-i simți, sînt discreți, maiestuoşi şi plini de decor. Dacă n-ați umblat niciodată în şalvari, nu ştiți ce e aceea fericirea genunchilor şi a coapselor. Dar nu şalvari de carnaval, ci o pereche zdravănă de şalvari afgani, largi şi catifelați. Apoi, gîndiți-vă ce oribile sînt cămăşile noastre, cu manşete şi butoni, cu guler care te sufocă, şi cravata care rupe spațiul magnific al pieptului. O cămaşă mexicană, cu mîneca largă şi nu prea lungă, e de o mie de ori mai comodă şi mai frumoasă.

Mijlocul nostru e meschinizat de betelia pantalonului şi de cordon. V-ați gîndit vreodată la brîu ? Schimbă instantaneu silueta şi scoate agreabil în evidență linia umerilor. E inutil să insist asupra pantofilor de tot soiul, un adevărat canon.

Va să zică costumul actual e cel mai comod. El s-a introdus şi a fost acceptat printr-o prodigioasă serie de mutilări, ajustări şi sudări. Dacă s-ar scrie vreodată

istoria modei bărbăteşti de la „frumosul Brummel" încoace – s-ar putea descoperi lucruri extraordinar de interesante : influenţa marilor industrii, decadenţa spiritului „dandy" şi înlocuirea lui prin „snob", orientarea tot mai accentuată

către fantezie, iniţiativa oamenilor fără gust (croitorii parizieni, lorzii) în locul iniţiativei artistului etc. Decadă după decadă, costumul nostru s-a trivializat şi s-a urîţit.

Acum a ajuns monoton, plat şi impersonal. Viaţa de interior a unui bărbat modern e lipsită de orice culoare, de ceremonial, de armonie. In această privinţă, viaţa de interior a unei femei e o viaţă privilegiată. S-ar spune că aceasta nu interesează şi nu influenţează pe un om serios. Ba face şi una şi alta. Gîndiţi-vă cît de mult dispune o cameră luminoasă, sobră şi personală – comparată cu una de hotel, tipică, străină. Acelaşi lucru şi cu hainele ; care constituie un fel de „experienţă indistinctă" de care nu ne putem scăpa niciodată. O haină comodă, cu un mic dar kinetic ceremonial, dispune tot atîta cît o glastră în soare, cît o fereastră bine luminată. Dar aceste mărunte voluptăţi de interior ne sînt interzise nouă. Cel mult dacă pijamaua ne mai oferă asemenea voluptăţi.

Dar la problemele acestea nu se mai gîndeşte nimeni. Şi urmăm toţi, placizi, fanteziile unui croitor milionar şi snob din Capitala Lumii.

Apologie pentru decor

Acum cîteva zile am scris un articol despre „moda bărbătească" în care atrăgeam atenţia asupra seriozităţii acestei probleme. Se pare că articolul a fost socotit o simplă glumă. Sau, în cel mai bun caz, o chestiune inactuală. Cred că înţeleg dezinteresarea aceasta: moda bărbătească, împreună cu alte capitale elemente de „mediu" (estetica interiorului, ceremonialul meselor zilnice, umbletul pe stradă etc.) face parte din aşa-numita „experienţă indistinctă", o experienţă continuă şi oarecum neutralizată pe care modernii şi-o asimilează treptat, inconştient şi de care nu se pot desface niciodată.

Incontestabil că ceea ce interesează în primul rînd pe un ins modern – e experienţa : adică realizarea unor sinteze întotdeauna noi, inedite ; descoperirea unor adevăruri, voluptăţi sau decepţii nemaiîntîlnite ; într-un cu-vînt, surprinderea, eterogenitatea, unicul. Incontestabil că fericirea autentică tot de o asemenea experienţă depinde ; şi orice progres – emoţional, intelectual, estetic, etic – numai prin asemenea noi sinteze se poate obţine. Sinteze

care angajează întotdeauna un element esenţial din personalitatea umană; care, de cele mai multe ori, tint întovărăşite de luciditate deplină sau, în orice caz, de o *prezenţă.*

Dar nu e mai puţin adevărat că o bună parte din existenţa noastră se consumă într-o experienţă indistinctă. De care, evident, nu depinde fericirea noastră, dar depinde un indiscutabil bien-etre necesar şi muncii şi contemplaţiei.

Foarte rar experimentăm sau gîndim cu voia noastră. Dar, *încontinuu,* se experimentează pe socoteala noastră şi gîndim fără voie cu rezultatele acestor experiențe. Ceea ce spun aici va fi mai puțin înțeles de un cerebral auster, dar va fi, fără îndoială, perfect înțeles de un artist, de un om de teatru, de oricine e convins de covîrşitoarea influență a decorului asupra emoției şi creației.

Nu ne putem emancipa niciodată de acest indistinct pentru că nu ne putem emancipa niciodată de mediu ; nu de mediul social, în genere, ci de cele mai neînsemnate amănunte fizice (lumina, filtrarea luminii prin ferestre, geometria camerei, armonia mobilelor, zgomotele, culorile, idiosincraziile străzii etc., etc.). Acum, ceea ce mă uimeşte pe mine la occidentalul modern e tocmai dezinteresarea aceasta de „indistinct", de decorul viabil, de „personalizarea" mediului, înțeleg să o facă un om spiritual, sau un mistic, sau un îndrăgostit; căci setea pentru absolut a acestor oameni îi izolează şi imunizează în mijlocul experienței indistincte. Dar nu înțeleg să o facă un om temporal, unul care se orientează către structuri orizontale. Dimpotrivă, insul modern – fără voia lui, desigur – a pierdut atît de mult comuniunea cu decorul, încît 1-a şi scos din „indistinct", şi îl caută la cinematograf, la radio, în romane. Foarte rari sînt modernii care şi-au alcătuit un decor atît de personal încît s-a transformat în mediu, şi un decor în care se pierd, se confundă, fără să mai întîlnească rezistența şi surpriza „experienței", şi care totuşi îi influențează indistinct, potențîndu-le bien-etre-ul, promovîndu-le jocul inteligenței, intensifi-cînd voluptățile. De aceea un număr înfricoşător de oameni suferă cronic de neurastenie sau placiditate, de inerție intelectuală sau idiosincrazii morbidei – rezultate din conflictul lor subconştient şi permanent cu mediul cos-

– 47 –

mic – în sfîrşît, de spaima de solitudine, de contemplaţie, de reverie lucidă.

Mi se pare că viața modernă ar putea fi mult mai plină, mai armonioasă, mai fecundă, într-un cuvînt mai vrednică de a fi trăită – dacă oamenii ar încerca să-şi organizeze experiența lor indistinctă. Experiența pur şi simplu – adică acea aventură către inedit – a fost promovată în toate ramurile activității omeneşti moderne. A influențat şi filozofia, şi etica şi arta. E cu atît mai ciudată, aşadar, dezinteresarea de tot ceea ce constituie mediul nostru personal continuu, încercările arhitecturii moderne, de pildă, nu au fost încă asimilate ; ele rămîn exterioare, un decor formal sau fantezist, aşa cum e, încă, cinematograful.

Că o „reformă" a elementelor care alimentează experiența indistinctă înseamnă o completă ameliorare a vieții sufleteşti intime – o dovedeşte o serie întreagă de fapte. Băiatul care părăseşte cămaşa de noapte pentru pijama descoperă bucurii necunoscute, cînd se poate plimba decent şi confortabil prin odaie, poate fuma răsturnat într-un fotoliu, poate citi ziarele altfel decît cum le citea într-o cămaşă de noapte. Tînărul în costum de tenis nu e niciodată trist, nici deprimat, nici îmbufnat.

O cămaşă nouă, fără guler, îl face generos. O cameră curată, plină de lumină, cu o masă de lucru sobră şi îmbietoare – îl face fericit. E atît de simplu să fii fericit dacă ştii cum să-ți triezi şi să-ți organizezi experiența indistinctă. E un soi de magie, armonia aceea de culori, linii şi forme – al cărei secret îl păstrezi numai tu, în care numai tu poți rămîne fără să te simți străin. Un actor, care joacă în fiecare seară într-un alt „mediu" – vă poate spune dacă influențează sau nu covîrşitor toate aceste elemente care laolaltă alcătuiesc decorul. E singura dată cînd dinamica psihică se schimbă complet fără ca insul să observe sau să sufere.

Sînt anumite climate culturale unde decorul a fost întotdeauna indispensabil, dar nu ca element exterior, ci asimilat într-o experiență indistinctă. Aşa e în Orient, unde viața de interior cunoaşte adîncimi şi linişti nebănuite europeanului, unde gesturile cele mai banale (umbletul prin casă al tinerelor fete indiene, care se schimbă după prezența odăii ; dacă e singură, dacă e cu mama, cu tatăl, cu un străin, cu un bătrîn etc.) ajung ceremonial. Nu mai vorbesc despre viața de interior a japonezilor pe care, toți

cei ce au cunoscut-o îndeaproape, o descriu ca pe un şir neîntrerupt de emoţii – datorate tocmai kimonourilor cu valori simbolice, ritualelor meselor, ale ceaiului etc.

Mi se pare semnificativă, în această privință, rezistența europenilor, mai ales a anglo-saxonilor, la decor – înțeles ca o experiență indistinctă, iar nu ca ceva care trebuie arătat altora, *a show.* Oamenii aceştia, cînd se stabilesc în Orient, în loc să împrumute ceea ce singur poate fi împrumutat de acolo – decorul – păstrează cele mai şterse şi mai incomode manii occidentale. In Darjeeling, în plină arhitectonică nepaleză, întîlneşti groaznice hotele europene, cu sufragerii ca la Birmingham, cu paturi înalte şi ferestre înguste, cu coridoare în loc de terase, totul colorat cenuşiu. In sudul Indiei, în provincia Ban-galore, într-o floră tropicală – întîlneşti castele englezeşti stil John Company, cu parcuri geometric tăiate, cu alei cu pietriş, cu tunele şi donjoane. îți vine să urli.

Englezii sînt în privința aceasta nişte oameni prodi-gioşi. Pentru că țin la apucăturile şi mediul lor nu în-trucît acestea le sînt o experiență indistinctă, ci întrucît ele se confundă cu tradiția. Păstrează un formalism atroce, beau ceai noaptea (deşi e peste o sută de grade Fahrenheit), cinează în smoking (chiar dacă sînt izolați în vreo de Dumnezeu uitată plantație), umblă pe străzile Cal-cuttei cu guler tare etc. Fac toate acestea dintr-un admirabil spirit de solidaritate cu Marea Britanie, din prestigiu. Şi duc o viață insuportabilă, ajung neurastenici, se îndoapă cu whisky şi tutun, blestemă Asia.

Cred că nu exagerez spunînd că neînțelegerea Orient-Occident se datoreşte în bună parte incapacității occidentalilor de a aprecia elementul ceremonial şi decorativ din viața orientală. Am întîlnit o sumă de europeni inteligenți care nu pot

înțelege de ce orientalii sînt atît de fericiți, duc o viață mai plină şi mai densă, se bucură mai mult şi de soare şi de păsări, sînt mai aproape de natură – în ciuda defectelor lor, în ciuda ignoranței, lenei şi bolilor.

Mi se pare că nimic nu poate potența mai mult bucuria de a trăi, de a fi viu printre alți oameni vii – decît transformarea existenței brute, inerte şi obscure, într-o se-'rie magnifică de ceremoniale şi decoruri. Viața mentală

şi emotivă capătă valențe noi, antene noi. Sufletul ajunge un vas ales în care şi creația şi Creatorul toarnă minuni ...De aceea moda bărbătească nu e o problemă inactuală, nici o îndeletnicire frivolă, cum atîția s-au grăbit să afirme.

Sex

Nu ştiu de ce se bucură modernii de cîte ori se descifrează într-un simbol sau într-o ceremonie antică – sexul. E aproape o manie cercetarea aceasta abilă şi surprinzătoare a tuturor implicațiilor sexuale în religia, în arta, în instituțiile civilizațiilor pre-europene. Manie care, cîteo-dată, alunecă de-a dreptul în ridicol; de pildă, atunci cînd nu vede în toată arhitectura asiatică şi mediterană decît simbolurile organelor de reproducere (cunoaşteți interpretarea moscheii dată de şcoala de la Viena, sau cea a lui Maurizius Hirschif eld despre tectonica egeeană).

Nu încerc să tăgăduiesc prezența nudă şi nemijlocită a sexului în foarte multe acte religioase, civile şi artistice ale acestor civilizații care au precedat civilizația noastră ; civilizații în care, de altfel, aceasta din urmă şi-a împlîntat adînc rădăcinile şi şi-a alimentat multă vreme viziunea despre lume şi despre viață. Dar cred că e un anacronism şi o dezolantă lipsă de perspicacitate să se confunde valoarea şi funcțiunea sexului din acele timpuri şi acele zone de cultură – cu morala sexuală a veacului nostru sau cu funcțiunea! sexuală aşa cum a fost reglementată ea în civilizația nqastră, creştină. Judecăm cu emoțiile şi criteriile noastre, mai ales cu superstițiile noastre, şi credem că oamenii aceia erau lubrici, că religia lor era orgiastică şi viața lor civilă libertină – numai pentru că în-tîlnim peste tot sexul şi simbolurile sexuale. E cu adevărat deprimantă opacitatea aceasta întru înțelegerea şi justificarea altor zone de cultură decît a noastră. Pentru că unii dintre noi se revoltă împotriva rigorismului civilizației creştine – privesc înapoi spre Grecia şi îi exaltă libertățile, vorbesc de orgiile ei religioase şi de libertinajul moravurilor ca şi cum grecii ar fi fost atît de obsedați de aceste probleme sexuale şi tot atît de intoxicați de voluptăți refulate ca şi contemporanii noştri. Se laudă Grecia, Orientul apropiat, Asia etc., etc. – pentru că modernii cred

că găsesc acolo ceea ce ar fi dorit să găsească aici : libertinajul, morală sexuală emancipată, voluptăți etc. Şi aceleaşi zone de cultură sînt condamnate, de alți moderni, pentru că autonomia şi primatul pe care îl avea cîteodată sexul – le jignesc frumoasele lor sentimente şi orgoliul civilizației şi moralei lor.

Nu se înțelege un lucru esențial : relativitatea valorilor funcțiunii sexuale. In

fond, funcţiunea aceasta a fost şi va rămîne neutră ; fiecare civilizaţie o colorează cu propria sa *Weltanschauung.* Acolo unde sexul şi simbolica sexuală predomină – nu înseamnă că există o mai mare libertate sexuală, pentru că noţiunile acestea de „libertate sexuală" şi celelalte aparţin problematicii noastre, sînt articulate de civilizaţia noastră, şi nu avem nici un indiciu să credem că ele au fost cunoscute şi altor zone de cultură. Noi nu avem nici un motiv să credem că prezenţa simbolurilor sexuale exercită asupra conştiinţei lor aceeaşi emoţie pe care o exercită în conştiinţa noastră. Iţi trebuie foarte puţină pregătire istorică şi perspicacitate ca să înţelegi că multe popoare nu se turbură în prezenţa indicaţiilor sexuale (plastice sau literare) aşa cum se excită europenii. Erotica din „1001 de nopţi" poate excita pe un Andre Gide, dar pe un oriental îl „desfată" – adică îi procură acea emoţie senină pe care o primeşte în faţa primăverii, a belşugului, a tinereţii, a bogăţiei ; e numai un preaplin, o încîntare a întregii lui fiinţe – iar nu turbu-rarea aceea fiziologică, lupta aceea libidinoasă a modernului. Fecioarele indiene ating simbolul incontondibil genital al zeului Shiva fiind perfect conştiente de rostul lui. Dar ele nu văd eroticul, omenescul, tentaţia sau obsesia sexuală în acest simbol ; văd pur şi simplu ceea ce este esenţial : puterea' lui creatoare, dătătoare de viaţă.

Acesta este un amănunt asupra căruia trebuie să stăruim. Majoritatea popoarelor şi civilizaţiilor n-au văzut în sex ceea ce văd europenii – un izvor de voluptate şi o problematică morală – ci numai funcţiunea lui fundamentală : procreaţia. De aceea 1-au integrat firesc printre marile rădăcini ale vieţii, alături de sete şi de foame, şi 1-au implicat, real sau alegoric, pretutindeni unde era vorba de viaţă, de energie vitală, de creaţie, de regenerare. De la *generare* la *regenerare e* numai un singur pas ; şi popoarele cu mentalitate realistă (mai ales grecii) 1-au

făcut – **căci** cum să simbolizeze mai precis a doua *naştere,* naştere în viaţa spirituală, liberă şi beatifică, decît prin funcţiunea naşterii celei dinţii, naştere trupească ?

Faptul că întîlnim sexul în religie nu trebuie să ne scandalizeze, nici să ne facă să credem că originea tuturor religiilor e inferioara, e un simplu complex de tabu. Cine gîndeşte aşa dovedeşte că nu înţelege nici sexul nici religia.

Fundamentul oricărei religii a fost *regenerarea* omului, armonizarea lui cu mediul cosmic sau cu creatorul – şi experienţa aceasta de a „doua naştere" nu putea fi mai bine explicată decît prin sex, aşa după cum filozofia e ilustrată prin *„sete* de cunoaştere", iar evoluţia civilă prin *„foame* de libertate". Sînt funcţiunile nutritive ale omenirii – şi sînt în acelaşi timp funcţiunile nutritive ale spiritului. Sexul nu are nimic impur, nimic păcătos şi obscur în sine – şi ilustrarea unirii cu divinitatea printr-un simbol sexual nu dovedeşte altceva decît *realismul* mentalităţii acelui popor care a folosit-o.

E cu desăvîrşire greşit să crezi că, pentru că în civilizația europeană sexul a fost alterat şi cerebralizat, oriunde se întîlneşte simbolica sau realismul sexual se întîlneşte şi problematica (sau mai bine zis cazuistica) moralei sexuale moderne. La Eleusis, în cele dintîi două nopți se în-făptuiseră exhibiții sexuale care jenează penibil pe savanții contemporani cînd trebuie să le descrie, îmi amintesc cit de stingherit era P. Foucart şi cît de satisfăcut Pere Lan-grange față de episodul Baubo din misterele de la Eleusis, episod care constă în cele mai obscene exhibiții de choilia şi phalus. Şi totuşi, nimic mai firesc, mai pur şi mai înălțător decît aceste exhibiții – pentru conştiința celui care se pregăteşte de epoptia nopții a doua. Pentru noi, însă, surmenați de sexualitate cerebrală – toate acestea nu sînt decît orgii şi bacchanale. Am ajuns atît de opaci, încît nu înțelegem nici istoria unui fapt sau simbol sexual ; nu înțelegem, de pildă, că acel episod Baubo a putut cîndva, înainte de Eleusis, să fie un ritual agrar, iar mai tîrziu, în epoca alexandrină, prilej de amuzament pentru sceptici. Noi vedem sexul de-a valma, şi savanții noştri, cînd s-au hotărît să caute sexul în istoria omenirii, îl găsesc pretutindeni, fără diferențieri, fără să precizeze unde era

– 52 –

într-adevăr (dacă era) prilej de desfrîu şi unde era funcție firească.

Recentele investigații psihologice şi pseudo-psihologice asupra sexului în cultură sînt aproape fără aport real. Pentru că sînt pornite dintr-un punct greşit : că sexul a fost întotdeauna socotit impur şi că împotriva lui s-au dus lupte de milenii. Se uită că singurul fapt care impresiona pe oameni pînă la Socrate – şi care impresionează încă şi astăzi, în alte zone – era *creația,* viața, ritmul vital. Şi că tot ceea ce se leagă de această creație – ca şi de reciproca ei spirituală, de *regenerare* – nu putea fi decît promovat, lăudat şi ilustrat.

Despre tinerețe şi bătrînețe

îmi place să revin mereu la probleme banale sau insolubile (ceea ce poate să însemne acelaşi lucru) şi găsesc în meditarea lor o hrană pe care nici actualitatea nici problematica de avangardă nu mi-o pune la îndemînă. Meditez adesea, de pildă, la foarte vechea şi foarte complicata problemă a tinereții. Tinerețea, în sine, rămîne pentru mine o enigmă ; căci ea are *întotdeauna dreptate* şi, totuşi, este întotdeauna mediocră, plată, impotentă, înfiorătoarea impotență a tinereții ! Cît eşti tînăr, eşti ursit parcă unei inconsistențe funciare ; nu poți reaZiza nimic, adică nu poți naşte din tine nimic organic, ci numai fragmente (chiar de geniu, dar numai fragmente) de viață, discontinue, inegale, fără stil. Inutil te zbați, inutil gîndeşti ; nu înțelegi mai niciodată nimic, nu iei contact cu realitățile, nu respiri viața. Greşit se spune că tinerețea este mai aproape de viață, căci între ea şi viață nu intervin decepțiile, experiențele, construcțiile mentale care^ caracterizează maturitatea. Dimpotrivă, tinerețea aduce cu sine un milion de superstiții, de idei bine mistuite, de sugestii şi iluzii – pe care le interpune întotdeauna între ea şi viață. Un contact

direct cu) viața nu-i poate da decît maturitatea, şi perfect numai bătrînețea. Nu începi să trăieşti real decît în jurul vîrstei de patruzeci de ani j Pînă atunci, nu trăieşti decît în gesturi, în intenții, în nostalgia viitorului şi amintirea trecutului.

Este ciudat că(tinerii au mai precis simțul trecutului decît oamenii maturi. Un tînăr trăieşte mult mai mult cu

amintirile decît trăieşte un om de cincizeci-şaizeci de ani. Nu numai atît; la un tînăr, trecutul este un element întotdeauna prezent, cit de paradoxal ar părea aceasta. Este permanent legat, printr-o osmoză neîncetat alimentată, de amintirile lui. Nu le *vede,* încă, aşa cum le poate vedea un om matur. Nu s-a detaşat încă de ele.

Ceea cd| este deprimant în spectacolul tinereții manifestate, este totala ei lipsă de originalitate. E absurd să se spună că „tinerii" sînt originali, personali, noi. Originalitatea lor constă în faptul că *nu înțeleg* bine anumite lucruri pe care mai tîrziu le vor înțelege precis, şi atunci nu le vor mai spune, pentru că nu îi vor mai interesa. Tinerii sînt un soi de lăutari care trag cu urechea şi apoi reproduc „adevărurile" după ureche, dînd impresia de originalitate. Cereți unui tînăr să scrie o carte asupra vieții, şi vă va aduce un manuscris de o mie de pagini, într-atît ştie de multe şi atît de importante, de noi, de semnificative i se pan toate. Un om matur va scrie o sută de pagini ; un bătrîn, cel mult douăzeci. Este în această anecdotă întreg destinul tinereții : acela de a fi îmbătată prea mult de spațiu şi de timp.

Obişnuiesc tinerii să-şi bată joc de frica de moarte a bătrînilor; şi să se laude cu curajul cu care ei,(de pildă, ar înfrunta moartea. Nu e greu să sacrifici ceea ce n-ai avut încăl timpul să prețuieşti. Ce-ar putea pierde un tînăr, murind ? Ce cunoaşte el din viață ca s-o iubească ? Dar mai este ceva : este definitiva opacitate a tinereții fațăj de sentimentul morții, față de agonie, de trecere. Şi această opacitate trădează mediocritatea ; căci o conştiință în care nu s-a zbătut, într-un fel sau altul, problema morții, mai are încă; de crescut pînă să atingă acel minim de elevație indispensabil contemplației şi înțelegerii vieții. Cineva îmi spunea că tinerețea este mediocră pentru lipsa ei de experiență! sau pentru puținătatea acestor experiențe. Poate să fie aşa. Dar, judecind după propria mea observație, nu experiențele lipsesc unui tînăr, ci înțelegerea) lor. Tinerii nu ştiu ce să facă şi cum să scape de experiență. De aceea chiar întîmplările cele mai extraordinare le rămîn oarecum exterioare, le poartă după ei ca un lest, nu le[1] transformă în hrană şi în înțelegere. Am cunoscut un tînăr gazetar cehoslovac care a făcut de trei ori înconjurul lumii, a cunoscut toate mizeriile şi toate aven-

turile, a străbătut oraşe de vis şi de coşmare – şi cînd s-a întors, după patru sau cinci ani, era tot atît de mediocru, de opac, de grosolan sufleteşte ca şi mai înainte. Fericitul acela rămăsese un perfect tînăr, adică un perfect mediocru.

...Şi,/ cu toate acestea, tinereţea are întotdeauna dreptate. Să te împotriveşti unei mediocrităţi tinereşti pentru a susţine o perfecţiune bătrînească – e cea mai mare crimă a spiritului.) Adevăraţii creatori sînt maturii şi bă-trînii, desigur, şi adevăraţii impotenţi sînt tinerii : totuşi, cei dinţii nu interesează, iar cei din urmă *trebuie* întotdeauna să ne intereseze. Nu pentru că ei sînt viitorul culturii etcetera etcetera. Ci pur şi simplu pentru că nu-i cunoaştem, încă, pe cînd pe maturi şi bătrîni îi; cunoaştem. Nu mă interesează perfecţiunea oprită pe loc : mă interesează însă întotdeauna o serie de eşuări, de bîlbîieli, de căderi. Intr-o perfecţiune, într-o certitudine – gestul vieţii s-a împlinit : prin însuşi faptul că e „perfectă" şi „certă", a murit, a îngheţat : ceva nou nu se mai poate naşte de acolo. Sil prefer să asist şi să ajut la naşterea umilă şi mediocră a unei forme pasagere, imperfecte – decît să contemplu la nesfîrşit o formă magnifică dar moartă, desăvîrşită. Cine ştie, acea naştere mediocră îmi va putea aduce într-o zi şi o naştere care să revoluţioneze lumea (şi atunci, funcţia ei fiind desăvîrşită, se va opri, va pieri) – pe cînd monumentul perfect rămîne mereu acelaşi monument perfect, şi nimic mai mult.

In fond, preţuim tinereţea tocmai pentru că ştim că într-o zi va ajunge bătrîneţe. Şi e paradoxal aceasta : pentru că, odată bătrîneţea ajunsă, ea nu ne mai interesează. E paradoxal să te străduieşti, să lauzi şi să ţii în braţe un ideal, nu pentru că e „ideal", ci pentru că va ajunge într-o zi astfel. Iar cînd a ajuns, nu ne mai interesează...

S-ar putea,i totuşi, ca şi tinereţea şi bătrîneţea să fie numai nişte destine ale vieţii noastre, din care unii oameni pot evada. De pildă, acei pe care boala sau suferinţa şi simţul morţii i-a întinerit la bătrîneţe. Mi se pare că tinereţea ca şi bătrîneţea aparţin mai mult spiritului decît trupului. Nu spun aceasta în sensul că sînt tineri bătrîni şi bătrîni tineri. Specimenele acestea îmi repugnă profund. Nu pot suferi un tînăr prea înţelept, sau un bătrîn zurbagiu, „băiat de viaţă", afemeiat, nebunatec sau tandru.

– 55 –

Spun că bătrîneţea ca şi tinereţea aparţin mai mult spiritului în sensul că ele pot fi – foarte rareori, e drept – sintetizate sau armonizate. Dacă ar rămîne numai destine trupeşti – orice încercare de apropiere şi unire între ele ar eşua. Şi pot fi apropiate, unite, numai atunci cînd renunţi laj amîndouă, cînd nu te mai interesează nici una nici alta, cînd nu te mai obsedează „istoria". Există anotimpuri tinere şi anotimpuri bătrîne, şi totuşi pe pămînt este o permanentă palingeneză, o admirabilă şi continuă renaştere. Dacă ştii să faci dintr-un singur ceas şi tinereţe şi bătrîneţe, apoi nu mai ai nici o teamă, de; nici una din ele. Cînd nici mediocritatea, nici perfecţiunea, nici eroarea, nici certitudinea mi te mai interesează – te-ai liberat de aceste destine, pentru că ai rămas numai tu însuţi, fără bătrîneţe şi fără de moarte. Mă gîndesc adesea la acel basm al nostru cu „tinereţe fără bătrîneţe şi bătrîneţe fără de moarte". Oare miturile acestea nu reprezintă ele înseşi drama

centrală a unei civilizații ? De ce nu încearcă nimeni să le înțeleagă ?

Justificarea bucuriei

In ultimul timp – • din cauze atît de felurite şi de interesante încît s-ar putea scrie un întreg volum discutîn-du-le – s-a încetățenit şi la noi sensul tragic al spiritualității şi valorificarea agoniei ca justificare supremă a vieții spirituale. Se afirmă tot mai des şi tot mai frumos că o viață autentic spirituală conduce la agonie şi că în afară de experiența desperării şi a tristeței solitudinii nu mai există o altă posibilitate de afirmare a spiritului. Se instaurează, aşadar, şi în tînăra cultură românească o viziune negativă a existenței. Am cunoscut pînă acum pesimismul lui Eminescu şi orgoliul solitudinii tragice al lui Vasile Pârvan. Am cunoscut şi izvoarele acestor doi gînditori. Dar acum ne aflăm în fața unei viziuni mult mai desperate şi mai iraționale : vacuitatea tuturor sensurilor existenței, primatul agoniei asupra vieții, reducerea bucuriei la clipă.

Să recunoaştem de la început că o experiență a desperării şi agoniei este un fenomen necunoscut, şi ca atare interesant, rasei noastre. Românii s-au mulțumit pînă acum să plece capul şi să se acomodeze. N-au protestat

– 56 –

niciodată, n-au blestemat) şi n-au reacționat nici contra umilințelor pămînteşti, nici contra mîniei dumnezeieşti. Agonia este o stare cu totul străină sufletului românesc. Noi nu am experimentat decît ratarea : singura mare suferință a intelectualilor noştri a fost, pînă mai anii trecuți, aceea „de a nu fi înțeleşi". Observați cît de mare este deosebirea ; pe de-o parte sentimentul, minor fără îndoială, al singurătății şi inutilității insului în mediu ; pe de altă parte, sentimentul zădărniciei vieții înseşi față de realitatea morții, față de singurătatea cosmică, decisivă.

Orij de unde ar fi venit stimularea unei astfel de viziuni agonice a existenței – de la Unamuno (rău înțeles, desigur) sau de la Heidegger, de la Şestov sau de la Kla-.ges – ea nu infirmă autenticitatea experienței care se află înapoia[1] gîndirii şi scrisului. A fi influențat de cutare sau cutare autor nu dovedeşte altceva decît o asemănare de problematică, o intuiție comună a existenței. Fiecare îşi caută ajutoarele de care are nevoie.

A repeta aici motivele pentru care experiența durerii este un moment necesar în cunoaştere, a dovedi că, durerea este element dinamic şi constructiv în viață – ni se pare strădanie, zadarnică. Nimeni nu pune la îndoială acest caracter de prealabil, de preimplicat, al durerii. Dacă ea este sau nu un blestem, dacă participă sau nu la păcat – sînt chestiuni pe care nu le vom discuta în acest articol. Destul să spunem în treacăt ceea ce am spus altădată mai pe larg (în *Soliloquii),* că o singurătate cumplită este destinul omului, că un cerc de fier îl păstrează ferecat în sine, că însăşi experiența şi cunoaşterea sa îl limitează. Conştiința acestei singurătăți alimentează neîncetat durerea, şi oricîte iluzii ar crea viața din jurul tău

ca să-ți adoarmă acest ghimpe de luciditate şi preîntîmpinare a morții, ele rămîn, pînă la urmă, neputincioase.

De aici, din experiența singurătății, a izolării ursite printre oameni şi în viață, răsar toate celelalte experiențe ale deznădejdii, agoniei, zădărniciei. Este fără îndoială o goană a omului spre moarte, către o moarte decisivă.

Dar, oricum, această alergare spre moartea definitivă, şi acest gust dezolant al morții – pe care ni-1 lasă orice clipă trăită, orice oră trecută – nu are nimic de-a face cu cealaltă moarte, de-a dreptul în viață, moartea prin oprire pe loc, prin somn şi inerție. Sînt oameni care mor,

– 57 –

şi putrezesc sau se mumif iază chiar din timpul vieții. Experiența agoniei şi a deznădejdii – dacă ni se îngăduie să repetăm un paradox celebru – este cea mai bună confirmare a vieții, cea mai Sigură verificare a trăirii frenetice şi majore. Deci, chiar aceia care pornind de la deznădejde; şi agonie încearcă să coboare valorile vieții, să le umilească aşezîndu-le continuu în fața neantului şi a morții – chiar ei demonstrează, prin propria lor afirmare a vieții, victoria vieții asupra morții. Propria lor experiență, deşi dureroasă, infirmă primatul durerii şi al morții : căci există şi un alt fel de durere, aceea de care, nu mai iei cunoştință : după cum există şi un alt fel de moarte, moartea în viață, descompunerea, putrefacția.

Vreau să spun că acei care vorbesc şi scriu despre agonie, deznădejde! şi moarte – nu au atins ultimele culmi. Altminteri, fiu ar mai avea nici ispita, nici puterea de a-şi mai striga deznădejdea, j Vreau să spun că o deznădejde mărturisită poartă încă izvorul nădejdii ; că o agonie de care îți dai seama şi împotriva căreia lupți justifică încă o dată victoria vieții. Căci, am văzut, există şi alt fel de morți şi altfel de deznădejdi de care nu ne dăm seama decît noi, cei vii, dimprejur. Şi asemenea morți şi deznădejdi ilustrează eclatant viața şi bucuria celor vii.

Mi se pare, aşadar, că experiența deznădejdii şi a agoniei confirmă întîietatea şi plenitudinea vieții şi a bucuriei. Şi de aceea instaurarea unor astfel de preocupări în tînăra cultură românească verifică însăşi vitalitatea şi resursele rasei noastre. E de preferat gîndirea unui Emil Cioran şi Petru Manoliu tuturor literaturilor şi filozofiilor clădite pe vechile forme de pesimism românesc. Ne aflăm dintr-o dată, în cazul celor doi tineri, în fața unor experiențe majore ; cu toată diformarea provincială (la cel din urmă) şi monotonia celui dintîi.

Mă întreb, însă, dacă stăruința în agonie şi în deznădejde nu este ea însăşi o oprire pe loc, o automatizare a unei experiențe inițiale. Mă întreb, mai ales, care este eficacitatea şi rostul unei asemenea poziții spirituale – dacă se renunță de a o mai socoti preliminarie. Durerea este un moment necesar în dobîndirea cunoaşterii, şi agonia este o experiență necesară în realizarea bucuriei. Dar şi durerea şi agonia ajung negative, sterpe şi inutile dacă nu sînt

depăşite. Moartea nu se află întotdeauna la Capătul agoniei ; moartea poate

ajunge stăpînă chiar pe agonie, prin automatizarea/ ei, oprirea ei pe loc, transformarea ei în dogmă. Singura valoare a agoniei este verificarea vieții, după cum singura valoare a durerii este verificarea cunoaşterii. Prețuiesc agonia întrucît sileşte pe ins să lepede toate iluziile şi narcoticile, să trăiască direct şi personal. Iar durerea o prețuiesc prin ceea ce are ea nud şi plenar, prin dessofisticarea cunoaşterii.

A te aşeza, însă, în deznădejde şi a privi şi judeca viața şi lumea de acolo – mi se pare şi neesențial şi ineficace. Deznădejdea şi agonia pot fi trepte, nu centre. Atîta timp cît sînt trepte, prețuiesc tocmai pentru verificările pe care le dau vieții şi cunoaşterii. In clipa cînd ajung centre definitive, automatisme de stări sufleteşti sau de cuvinte, sînt nu numai inutile şi nesănătoase, dar sînt de-a dreptul necaritabile. Ceea ce îmi displace mai mult în desperare este egoismul ei, este lipsa de caritate, ca să nu maif vorbesc de celălalt mare păcat, împotriva nădejdii. In această privință, teologia creştină s-a adăpat din însuşi izvorul central al vieții şi al bucuriei – socotind deznădejdea ca cel mai negru păcat, împotriva Duhului Sfînt. Să nu uităm că) şi o crimă poate fi iertată, în teologia creştină, dar o deznădejde consumată (sinuciderea) nu. De data aceasta, viața întreagă şi bucuria existenței vorbesc printr-un principiu de teologie.

Cea dintîi şi singura esențială, datorie a omului este caritatea, adică o neobosită justificare a bucuriei existenței. A face din viața şi cunoaşterea ta o permanentă bucurie – în pofida tuturor mizeriilor, şi întunecimilor, şi păcatelor, şi neputințelor,| şi deznădejdilor – iată o datorie cu adevărat virilă, o datorie a omului şi a omeniei din tine. A face din viața ta o victorie continuă contra morții, contra răului, contra întunericului – aceasta este o datorie peste care nici o morală din lume şi nici o) societate nu poate să treacă. Bucuria de a fi viu, oricît de deznădăjduite ar fi bălțile din sufletul şi din jurul tău, nu e tot una cu optimismul vulgar al simplei existențe biologice. Bucuria vieții depăşeşte cu mult confortul şi sănătatea. Ea nu ex-clude suferința, agonia, desperarea – ci, dimpotrivă, le implică. Pentru că nu înseamnă nimic a te bucura de viață atunci cînd ea nu îți scoate în cale obstacole şi crucificări.

– 59 –

Nu prețuieşte decît bucuria care a trecut prin toate încercările şi a îndurat toate umilințele omului. Cunoşti atunci acea înseninare pe care ți-o dă sentimentul victoriei vieții din tine, caritatea, siguranța că nu mai eşti singur, bucuria] că dai altora, deci că acei alții există, deci că ai trecut peste hotarele egoismului tău, notare înlăuntrul cărora a luat naştere suferința.

Nu cunosc poruncă mai valabilă decît aceea de a fi viu şi caritabil. Căci aceste două îndemnuri de omenie luptă chiar împotriva destinului tău, destin zidit în cercul ferecat al individului, destinul singurătății, şi al tristețe!. Cred că cea mai mare justificare a bucuriei este tocmai această! rezistență a neantului şi

întunericului din noi, această rezistență a cercului predestinat în care suferă individualul, împotriva bucuriei vieții şi cunoaşterii se coalizează voluptățile amare, efemere, zadarnicei ale individualului. In altă parte *(Soliloquii),* am arătat eforturile pe care le face omul, orice om, împotriva acestei tragice limitări, încercările de comuniune, de trecere dincolo, de dragoste, toate pornite din aceeaşi sete de rupere de sine, de contopire cu altul. Vedeam în acest instinct cealaltă forță, luminoasă şi caritabilă, care însuflețeşte omul,[1] alături de forța tragică, a închiderii în sine, a inerției, a limitării egoiste. In aceste pagini fugare închinate bucuriei, se cuvine să facem un pas mai înainte, şi să arătăm că această tendință către lumină şi dragoste, această sete de comuniune şi contopire este sprijinul nădejdii, este izvorul care poate adapă o nouă omenie, mai[1] liberă şi mai caritabilă. Cred că binele se justifică şi se recunoaşte prin bucurie. Cred că bucuria este însăşi structura noii omenii pe care o aşteptăm. Cred că cel mai mare păcat contra umanității este tristețea desperată ridicată ca[1] valoare supremă a spiritualității. Cred că omul se poate tot atît de mult apropia de Dumnezeu prin; bucurie, ca şi prin dragoste. Şi dacă omul mai poate colabora cu Creația, mai poate adăuga ceva lumii acesteia atît dej pline şi de bogate – acel lucru este bucuria, cît de mult întuneric, demoniac şi mizerie ar exista în noi. Agonia şi desperarea prețuiesc numai întrucît sînt itinerariile cele mai viguroase care conduc la victoria vieții.

Exerciții spirituale

Scopul acestor cîtorva exerciți^ spirituale, pe care le public mai jos este, înainte de toate, combaterea şi rezistența contra tristeții. Atît timp cît eşti întunecat de tristețe, rămîi în afară de viață şi, deci, de înțelegere. Nu există pasiune mai ucigătoare şi păcat mai strigător la cer decît tristețea, împotriva ei omul tînăr este dator să promoveze toate forțele luminoase şi victorioase.

Exercițiile spirituale trebuiesc înțelese ca nişte adevărate eforturi, adevărate fapte de conştiință.

Ele aparțin unei tehnici, nu unei filozofii. Lucrurile astea se fac, nu se gîndesc.

De, pildă, oboseala mentală (nu cea fizică) nu se combate niciodată prin odihnă – ci prin efort. Cînd spiritul este obosit, deprimat, dornic de vagabondaj, de reverie – nu vă intimidați, nu cedați. Reveniți la un efort mai aspru, la o concentrare mai continuă.

Nici o evanescență spirituală nu rezistă unui ceas de concentrare. Vă veți descoperi atunci mai lucizi, mai calmi, mai pătrunzători.

De cîte ori vă abate tristețea acestei condiții umane, încercați să vă uitați pe voi: înşivă, încercați să priviți viața ca *şi cum n-ați exista.* Dar să nu vă închipuiți viața dintr-un alt punct det vedere (să nu vă spuneți, de pildă, „dacă aş fi un vagabond, sau un lucrător în mină, ce aş crede despre lume ?"). Acestea sînt puncte) *personale* de vedere ; şi din orice punct de vedere personal izvorăşte tristețea.

încercați să vă despersonalizați în *imaginație,* în proiecția aceea ireală, fantastică, pe care q împliniți cu ajutorul timpului interior, mental. Acesta este un exercițiu foarte dificil, pentru că trebuie să evitați o sinteză abstractă – şi în acelaşi timp să evitați reeditarea unui punct de vedere personal.

Se spune că lucrul cel mai liber al personalității noastre este imaginația. Totuşi, la o analiză mai adîncă, imaginația ne apare de foarte multe ori drept o facultate pedestră, greoaie, îngrădită de foarte multe superstiții, de nenumărate tipare. Ne imaginămț întotdeauna dintr-un punct de

.vedere personal, în loc să ne imaginăm posibilitățile noastre, ne imaginăm alte posibilități personale ; ale unui rege, ale) unui miliardar, ale unei star, ale unui mare aventurier etc.

Ca să ne putem ignora, deci, pe noi înşine, avem nevoie de o puternică imaginație ; prin care să cuprindem viața direct, în afară de limitările ei, de valorile şi personalizările ei.

Oamenii fără imaginație sînt cei mai nefericiți trişti. Ei nu se pot uita pe ei, nu pot scăpa de povara individualității lor.

Gîndiți-vă ce mare balsam (şi ce lucid instrument de cunoaştere, în acelaşi timp) e posibilitatea de a contempla trunchiurile tăiate, vagoanele cu piatră, cu sare, cu petrol, toate aceste materiale pe care un tren le poartă către oraşe pentru a încălzi, a construi, a rezista întunericului. Să poți sta în fața unui asemenea tren de marfă – şi să compari,, apoi, tristețile tale personale cu faptele acestea atît de „brute" dar atît de obiective !

Cred că dacă facultatea de imaginație despersonalizată de care vorbeam ar fi mai adîncită şi mai dezvoltată – ar exista foarte puțini oameni trişti. Noi nu ştim să chemăm în ajutor, însă, forțele bune din jurul nostru ; nu ştim să comunicăm cu atîtea puteri ale bucuriei şi ale luminii. (Gîndiți-vă, de pildă, ce concepție; stranie, alterată, avem noi, cei din sec. XX, despre bogăție. O istorie a concepției despre bogăție ar dovedi etapele prin care omul s-a izolat de natură, a rupt colaborarea cu forțele victorioase şi bune ale pămîntului, a uitat că bogăția e o datorie a vieții omeneşti, deoarece bogăția adaogă ceva naturii, o completează, o împlineşte.)

încercați să nu vă gîndiți la voi. Să vă transformați în potire în care să se adune altă viață, mai plină, mai umană. Cînd aveți de făcut un lucru, gîndiți-vă la ceea ce trebuie făcut, nu la cine îl face. Ignorați cu furie fructul actelor voastre. Să nu vă intereseze dacă un lucru[e apreciat, e recompensat, e premiat. Treceți peste el îndată ce 1-ați făcut.

Nu renunțați niciodată la voî pentru un om, cît ar fi el de mare, de sublim, de extra-ordinar. Renunțați întot-

deauna pentru un fapt, pentru o idee, pentnj un lucru concret.

Cel care izbuteşte să depăşească orgoliul, umilința, re-muşcarea, răzbunarea,

ura – singur omuț acela poate fi un om nou. Să nu sufere niciodată pentru o înfrîngere personală ; să nu-i pese de opinia) publică ; să nu urască pe cel care i-a trecut, pe nedrept, înainte ! Un om care să nu aibă o memorie personală, mai ales ; adică o memorie sentimentală, nostalgică, prin care actele nu se consumă, oamenii nu se uită, durerile şi bucuriile) însămîn-țează alte acte inutile.

Crearea unei memorii impersonale, care să prindă viața în totalitatea ei,) în gestul ei fertil, mai ales. O memorie care să nu păstreze sentimentele aderente ale unui fapt – ci faptul însuşi. O memorie care să nu păstreze oamenii – ci semnul sub care se mişcă oamenii.

De nicăieri nu creşte mai cumplită[1] tristețea decît din sentimentul timpului, din cuprinderea lumii prin această țesătură a timpului, a devenirii, a trecerii, a morții în viață. Existența ne apare deznădăjduită mai ales cînd o privim ca o alergare spre moarte ; cînd înțelegem că fiecare ceas este o muşcătură mai mult în insula aceea incertă care e viața noastră ; cînd simțim cum trece timpul, că chiar cele mai extatice bucurii sînt triste, pentru că sînt trecătoare.

învățați, deci, să ignorați timpul,) să nu vă temeți de implicațiile lui. Suprimați cu desăvîrşire orice urmă de memorie sentimentală, suprimați contemplațiile evanescente, amintirile din copilăriej regretele, toamnele, florile presate, nostalgiile.

încercați să concepeți viața aşa cum e : sub semnul *în-tîmplării* („evenimentul" filozofiei, ceea ce realiştii englezi numescj *the event).* Fără continuitate, mai ales fără punți de trecere (care crează sentimentele, regretele etc.), fără *timpul personal,* adică acea legătură sentimentală pe care o creează individul între diverse evenimente ce se succed.

Cînd treceți de la un lucru la altul, de la o stare de suflet la altă stare de suflet, gîndiți-vă că numai întîmplă-tor acele evenimente se succed în trăirea unui singur in-

divid ; ele puteau fi împărtăşite unele de un individ, altele de alt individ.

Nu creați memoria sentimentală, nu păstrați starea de descompunere a unui lucru (stare ce există întotdeauna pînă la instaurarea lucrului următor). Ceea ce numeam mai sus „timpul personal" este tocmai acest *interval* între în-tîmplări – i care ne creează cele mai mari suferințe, şi a cărui memorie ne dă o contemplație tristă a existenței (căci ne aduce mereu aminte că lucrurile trec, că nimic nU e permanent, că era mai bine „înainte" etc.).

învățați să concepeți o altă eternitate decît eternitatea timpului, a istoriei. Atunci „trecerile", „schimbările" nu mai dor. Atunci numai întîmplarea contează. (

De ce faci filozofie ?

Din ultima d-tale scrisoare am să te rog să-mi îngădui să citez'aceste rînduri : „Mi-a plăcut întotdeauna să compar pe filozof cu acel om care, pus în fața unui cățel, să se joace, îl ține inert pe genunchi, întrebîndu-se : prin ce minune, oare, am

ajuns eu față în față cu acest cățel ? oare simțurile nu mă înşală ? Şi chiar dacă simțurile nu m-ar înşela, tare aş vrea să ştiu descendența acestui cățel, aş vrea să ştiu dacă şi el are suflet ca şi mine, dacă e rău sau blînd, dacă are crize de conştiință, dacă cunoaşte liberul arbitru. Prins deodată în această fascinantă problematică,) omul lasă cățelul jos şi începe să mediteze. Mai înainte, nu ştiu. Poate cățelul a ajuns cîine, şi a plecat de lîngă el fără ca omul meu să bage da. seamă..."

S-a întîmplat ca, chiar în ziua cînd am citit şi savurat această scrisoare a d-tale, să mă întîlnesc pe stradă cu unul dintre prietenii mei, filozof. I-am spus aşa, într-o doară : Gînditorii s-au trudit pînă acum să înțeleagă lumea dintr-un alt punct de vedere decît! cel al cunoaşterii imediate. Au creat o problematică a existenței şi apoi şi-au petrecut timpul în rezolvarea ei. De ce nu se acceptă lumea ca fiind de la sine înțeleasă, şi apoi să se treacă mai departe, s-o întregească prinl gîndire ? De ce au căutat ei sensul gîndirii *numai* în reluarea şi reactualizarea dialectică a Creației, cînd gîndirea putea conduce şi la alte lucruri ? (de pildă, la coincidența, cu creația, la creație propriuzisă, la o colaborare eficientă cu viața).

– 64 –

Prietenul meu m-a avertizat că asemenea întrebări şi le-a mai pus şi Häberlin, care acceptă şi el lumea ca fiind de la sine înțeleasă *(Selbstverständlichkeit).* Vezi dară că mai ai de citit înainte de a te încumeta să renegi filozofia. Un răspuns, însă, la întrebările] d-tale, pe care eu le rezumasem cum m-am priceput mai bine – nu mi-a dat. Cu atît mai puțin mă voi încumeta să ți-1 dau eu. Dacă îți scriu scrisoarea aceasta, o\ fac numai pentru că îndoielile d-tale mi-au iscodit cîteva reflecții care, poate, te vor interesa.

Nu ştiu cum îți pui d-ta problema, dar pentru mine întreaga dramă a filozofiei se rezumă în acest conflict : pe de-o parte setea, setea aceea aproape organică a gîndirii de a da seama de tot, de a înlănțui totul printr-un singur principiu consistent, a cosmiza înțelegerea noastră (adică de a găsi axa în jurul căreia toate se vor armoniza în sufletul nostru, după cum totul se armonizează în Cosmos în jurul unei axe ideale) – iar pe de altă parte, sentimentul morții, intuiția aceea terifiantă că alergăm spre moarte, că sîntem deja morți în fiecare clipă, că moartea e o „experiență nediferențiată" în tot timpul vieții, dar că se poate transforma oricînd în experiență finală, absolută. Oricum ai privi filozofia, ea se reduce la una din aceste atitudini (general omeneşti, de altfel), sau la amîndouă deodată, în continuă şi ursită agonie.

Ți s-ar părea că instinctul fundamental al oricărei filozofii – ceea ce am numit mai sus setea de a da seama de tot, dorința de a te armoniza cu totul din jurul tău, de a nu mai trăi inert, dezacordat, ci a te pătrunde de acelaşi ritm care străbate totul – ți s-ar părea că dorința aceasta de acordare prin înțelegere conduce la o eternă viață şi rămîne etern vie. Totuşi, nu este aşa. Orice filozof trebuie să moară ;

nu ca individ, în carne, ci ca gîndire, în înțelegere. ln| clipa cînd e perfect armonizat cu totul, în clipa cînd înțelegerea lui e definitivă (pentru el, fireşte), cînd gîndirea lui a ajuns sistem – atunci se închide vieții, i se usucă rădăcinile, moare. Tragedi^ poate este destul de impresionantă : să cauți o viață întreagă să te armonizezi cu viața din jurul tău, înțelegînd-o, iar cînd ai biruit munca, aceasta de Sisif, să mori. E un destin ancorarea aceasta supremă a tuturor filozofiilor în moarte. Căci este o adevărată moarte să înțelegi totul, să poți integra totul

tntr-un sistem închis, să poți încadra în sistemul tău chiar ceea ce nu se poate încadra nicăieri, numindu-le „ireductibili", „irațional", „elan vital" şi mai ştiu eu cum. Cînd chiar aceste elemente insurgente, care se refuză înțelegerii, sînt arbitrate de înțelegere şi distribuite fiecare la locul său – nu e această moarte sistem, filozofie ?

împăcarea aceasta supremă, intrarea aceasta eroică sub piatra mormîntului este fără îndoială frumoasă ; deşi sistemele la care au ajuns alți gînditori sînt bune şi valabile numai pentru ei, reprezintă formula armonizării lor proprii, a cosmizării lumii lor interioare, şi nu ajută întru nimic pe cei care vin în urmă, şi care vor fi nevoiți să ia totul de la capăt, dacă vor într-adevărj să facă filozofie iar nu cărți de filozofie.

Dar dacă mori mai înainte ? Dacă mori pe drum, ca un cîine ? Nu se poate săi nu fi simțit şi d-ta, cel puțin în anumite ceasuri, alergarea aceasta către moarte ; intrarea aceasta sigură şi „vie" şi imediată, şi inpronunciabilă în neant. Dacă intuiția aceasta de fiecare clipăj a morții se preface brusc în experiență definitivă ? Vezi d-ta, filozofia poate fi, cum se spune, o pregătire pentru moarte şi o consolare pentru viață ; dar numai atunci cînd ştii că îți trăieşti viața toată. Altminteri, cînd mori astăzi sau peste un an, filozofia este numai un avertisment. Căci stă în destinele gîndirii să înțelegi un lucru numai cînd ai trecut peste el, şi să armonizezi viața numai cînd ai pierdut-o.

Atunci, de ce faci filozofie ? M-am întrebat adesea dacă filozofia nu este o atitudine care trebuie depăşită, dacă nu cumva am avea şi altă menire în afară de aceea de a armoniza lucruri pe care le încurcăm noi la început cu întrebările noastre fără răspuns şi cu problematica noastră inutilă. M-am întrebat dacă acest sacrificiu al spiritului nu a fost prea mult repetat în cultura noastră europeană, şi dacă nu' e timpul să pornim mai departe. Unde, nu ştiu – pentru că nimeni n-a încercat, încă, să treacă peste obsesia „înțelegerii" vieții ca să colaboreze cu ea ; cel puțin, nimeni din Europa.

Nu ştiu de cînd s-a statornicit superstiția aceasta a dinamismului gîndirii europene, a activismului ei. Mi se pare, dimpotrivă, că gîndirea filozofică! europeană – în-dreptîndu-şi toate eforturile către înțelegerea vieții, către

moartea insului în acel suprem *âpanouissement* al spiritului – e o gîndire statică, aş spune chiar contemplativă. Ancorarea în moarte a tuturor filozofiilor europene – deşi majoritatea sînt inconştiente de acest itinerariu – e un lucru care) ar trebui să dea de gîndit. De ce nu vede nimeni că singurele metafizici ale vieţii sînt cele asiatice ? De ce vorbeşte toată lumea despre „pesimismul" oriental, despre „dorinei de extincţie" a buddhismului, despre „asasinarea vieţii" în filozofiile asiatice ? Pentru simplul motiv că nimeni nu le cunoaşte, şi repetă toţi două-trei adjective culese la întîmplare în nişte cărţi funeste ale ştiinţei europene. Ar fi interesant de scris istoria acestei mitologii, create de europeni pentru foarte multe motive. Aş încerca s-o scriu într-o zi, dacă n-aş şti că e inutilă. Căci nimeni nu va putea înţelege că adevărata viaţă depăşeşte viaţa prinsă în ins, limitată de iubirea lui, paralizată de înţelegerea lui. Există anumite vieţi personale, atît de acute şi de trepidante – încît îţi evocă magnific moartea. Nicăieri nu văd moartea mai precis decît în viaţa arzînd într-un cerc închis. Pînă acum, noi europenii, nu am creat decît asemenea cercuri de viaţă, formidabile, e drept – dar numai: cercuri. Şi atunci cînd ni se spune despre altă viaţă, care rupe cercurile, care trece peste ins – răspundem comozi : extincţie.

Iubite prietene, nu mai pot da de firul acestei scrisori: căci ţi-am scris-o din inimă, fără să mă controlez, şi acum cînd trebuie să o închei, înţeleg că nu ţi-am spus mai nimic din cele ce erau în mintea mea să-ţi spun. E vorba aici despre filozofie şi despre moarte, cînd eu voiam să-ţi vorbesc despre altceva : despre mîini şi gesturi. Nu zîmbi ; ai observat mîinile oamenilor, mîinile prietenilor d-tale, cum nu-şi găsesc astîmpăr, şi creează neîncetat spaţiul în juruţ lor şi-1 palpează, şi se zbat, şi se *afirmă,* mîini de om, cu forme totdeauna noi ? Sînt zile cînd observ aceste lucruri fără să ascult ce mi se vorbeşte. Şi nu mă pot opri să nu compar viaţa) mîinilor unui om cu însuşi destinul filozofiei europene ; întotdeauna afirmîndu-se, întotdeauna creînd forme noi, dar întotdeauna limitîndu-se. Am văzut un singur om în viaţa mea căruia nu-i observam mîinile. Nu m-am(înşelat : acel om, cel mai mare pe care îl are veacul nostru, era un adevărat gînditor, unul la care gîn-

– 67 –

direa a pornit mai departe, peste problematică şi peste enigme.

învaţă să priveşti mîinile, prietene : Europa toată vorbeşte în jocul lor.

Simple presupuneri

Nu ştiu prin ce minune ai ajunşi d-ta ^a marea întrebare : „există un adevăr ?". Asemenea întrebări mi se par fără sens, ca şi cum mi-aş spune : „există conştiinţă ? există acţiune ? există moarte etc.". Cuvîntul acesta, „adevăr", e unul dintre acelea care fac pe anumiţi oameni să sufere, nu pentru că nu i-ar corespunde o realitate obiectivă, ci tocmai pentru că! îi corespund prea multe. Nenorocirea nu e că *nu* există un adevăr, ci că există prea multe. Cu cit înaintezi în

viață înțelegi că foarte mulți oameni au ajuns la adevăr şi că foarte mulți au dreptate. Este aproape un destin, acesta, ca toată lumea să aibă dreptate. Papini se plîngea odată că toți tinerii din Florența sînt inteligenți. Eu mă plîng că toată lumea din jurul meu are dreptate, că toată lumea a găsit un adevăr şi din punctul lor de vedere sînt inexpugnabili.

Să nu crezi că filozofez ieftin pe marginea acestei probleme. Mai întîi, eu nu văd o problemă în „adevăr" ; adevărurile aproape că ne sînt date, ca nişte obiecte, şi toată truda nu constă în căpătarea lor, ci în ierarhizarea lor, în cosmizarea lor. Să nu te miri dacă întîlneşti oameni păstrători de numeroase adevăruri, şi care totuşi sînt un haos, fără nici o ierarhie, fără nici un ritm. Adevărurile au această virtute că nu prețuiesc nimic cînd le, posezi izolate, aşa cum le au, medicii, de pildă, sau inginerii, sau profesorii de ştiințele naturale. Fiecare dintre aceşti oameni, *are dreptate* – şi totuşi fiecare este un adevărat haos. Ei nu şi-au cosmizat adevărurile, le-au primit de-a gata, le-au adunat unul lîngă altul, ca într-un cufăr sau un muzeu, şi scot de acolo cîte unul, cînd au nevoie sau le arată pe toate, ca într-o vitrină.

Mă întreb adesea ce lipseşte omului modern ca să fie om întreg, şi cred că e tocmai această intuiție a ierarhiei, a cosmizării. Fiecare dintre noi este un mic haos. Credem în cauzalitate, în gravitate, în evoluție, în descendența din primate, în atomi, în liberul arbitru; sau în fatalitate, în

anul naşterii lui Mihai Viteazul, în cavalerism, în progres, în Revoluția Franceză – şi mai ştiu eu în ce nu credem. Adunăm o viață întreagă asemenea adevăruri şi, ceea ce e deprimant, este că fiecare dintre noi *are dreptate,* sus-ținîndu-le şi promovîndu-le. Tragedia nu este în îndoiala, căci aproape nu mai ai de ce să te îndoieşti în această inflație de adevăruri inutile ; tragedia este în violența pe care o exercită asemenea adevăruri asupra conştiinței şi neputința noastră de a le ordona, de a le cosmiza. Le primim aşa cum ni se impun, felii-felii, sau bulgăre după bulgăre. De aceea mi se pare mai *real* un țăran – în conştiința căruia toate „adevărurile" se armonizează) într-o intuiție globală a lumii şi a existenței – decît un civilizat de al nostru, care stăpîneşte „adevăruri" aparținînd la cinci-şase culturi, începînd din epoca^ de piatră şi sfîrşind cu cea a lui Einstein.

Vei găsi în conştiința unui om modern superstiții de primitiv locuitor al peşterilor alături de siguranța dogmatică a ştiinței actuale. Nu maiț avem simțul stilului, al ritmului, al consistenței. Sîntem baroci, adăugind la fiecare structură a gîndirii noastre bazice mici amănunte şi decorații care şi-ar fi avut rost numai într-o structură diferită. Nimic arhitectonic în gîndirea noastră, tocmai pentru că nu ne mai preocupă decît adevărul şi adevărurile, iar nu viața. Trăim într-o necontenită panică ; dacă mă înşel ? dacă am uitat vreun adevăr ? dacă greşesc ? Panica aceasta este inutilă căci, de fapt, nu greşeşte nimeni şi toată lumea,! din punctul lor

de vedere, are dreptate. Dar ce importanță poate avea aceasta ? Important şi vital este nu să desprinzi adevărul, ci să-1 legi de viața ta, să-1 integrezi în tine. Să găseşti un adevăr nu înseamnă nimic ; să poți dispune de el poate însemna ceva. Adevărul şi eroarea sînt, orice s-ar spune, obiecte exterioare atîta timp cît le gîndim numai,,[1] iar nu le înțelegem. (Cred că nu faci şi d-ta confuzia între gîndire şi înțelegere ; poți gîndi o viață întreagă o serie de adevăruri, fără ca să înțelegi,) totuşi, nici pe cel mai neînsemnat dintre ele.)

Găsirea adevărului (sau adevărurilor) a fost vreme de două mii de ani ținta gîndirii europene. Să recunoaştem că am adunat pînă acum un număr impresionant de adevăruri, şi jocul poate continua. Se descopăr pe fiecare zi noi

microbi, noi documente hitite, noi stele şi noi legi psihologice. Şi, totuşi, ne aflăm permanent *înainte* de Copernic. Trăim un cosmos antropocentric. Aşteptăm mereu o intuiție mai largă, care să cosmizeze altfel miile acestea de adevăruri, să le ierarhizeze şi să le armonizeze. Dacă am avea cel puțin mîngîierea că ne înşelăm, că trăim un vis, că sîntem înconjurați de iluzii! Dar nu, nenorocirea noastră este că sîntem inundați de adevăruri. Şi fiecare dintre ele încearcă să se instaureze stăpîn absolut ; avem astfel concepția materialistă a istoriei, freudismul, biologia, teologia, individualismul magic etc. – care ne explică totul prin punctul lor de vedere. Ni se pare că am progresat de la primitivi pînă azi, dar eu mă întreb unde este progresul dacă majoritatea modernilor sînt monoideici, oameni ai unei singure formule, prin care văd lumea şi o explică ? Să abuzezi de un adevăr este mai mult decît a-1 compromite (cum e cazul freudismului, de pildă). Abuzând de el, treci direct în eroare. Adevărurile nu au valoare izolate ; dar ajung) de-a dreptul primejdioase cînd încerci să compensezi cu unul singur absența celorlalte.

Mă întreb dacă nu ne-am jucat de-ajuns de-a adevărul. Ce Dumnezeu, să nu fie şi altceva mai bun pe lumea aceasta ? (în afară de efemeridele simțurilor şi artei, care nu pot, orice s-ar spune, satisface o! conştiință completă). Mi se pare că singurul lucru care merită atenția noastră nu este adevărul în sine, ci cosmizarea lui. Sîntem fără stil şi fără ritm, de aceasta ducem lipsă, nu de adevăruri. Şi dacă aş avea ceva de obiectat civilizației acestui continent, este tocmai abuzul pe care 1-a făcut de adevăruri, în paguba stilului, adică a vieții. O viață reală şi prețioasă nu se judecă după cantitatea de adevăruri pe care a acu-mulat-o, ci după stilul ei interior, după ritmul care o animă. Avem lîngă noi oameni foarte deştepți, foarte originali şi foarte erudiți – cărora le lipseşte,ț totuşi, stilul, adică viața proprie, ierarhică, ritmică, a adevărurilor adunate. Oamenii aceştia poartă o sută de morți cu ei, cît ar părea ei de sclipitori şi de vii. Pentru că nimic nu poate ucide mai sigur – după cum nimic nu poate alimenta mai viguros viața – decît adevărurile. Erorile, aproximațiile, obiceiurile, superstițiile sînt produse şi asimilate automat, şi ele nu implică întreaga conştiință. Dar adevărurile, iată, acestea sînt primejdioase. Un țăran care crede în stafii

este un om normal, pentru că această eroare aparţine intuiţiei lui globale despre lume şi existenţă. Dar un medic care crede numai în glandele cui secreţiune internă este un anormal, pentru că abuzează de acest adevăr, şi încearcă să-1 înlocuiască unei intuiţii globale a lumii şi existenţei, care îi lipseşte.

Stilul acesta pe care nu-1 avem, nu-1 vom putea căpăta decît atunci cînd adevărurile nu vor mai fi o obsesie, o violentare din exterior – cil vor creşte din însăşi viaţa noastră. Un adevăr nu preţuieşte atît de mult în el însuşi cît preţuieşte împrejurarea prin care 1-am găsit. Şi e suficient un adevăr neînsemnat ca să ne indice calea marii intuiţii, după cum mărul picat din pom a indicat lui Newton structura legii gravităţii. Şi împrejurările nu depind decît de viaţa noastră, iar dacă găsim adevăruri vii (formal judecate, ele sînt identice cu cele moarte), vom găsi şi stilul vieţii adevărate, care e ritmică, armonică, cosmi-zată. Căci, trebuie s-o recunoaştem, viaţa aceasta de bric-d-brac în care se complac aproape toţi modernii, nu prea merită să fie trăită, cînd ştim că e la îndemîna noastră o viaţă nouă, a unui om' nou care aşteaptă în fiecare dintre noi.

Moment nespiritual

După ce am citit ultima d-tale scrisoare, am aşezat-o cu oarecare indiferenţă în saltarul unde – din 1927 încoace – obişnuiesc să-ţi aşez corespondenţa. D-ta poate nici nu bănuieşti ce manuscris voluminos am adunat eu în aceşti şase ani ; sînt cincizeci şi opt de scrisori mari, toate scrise cu sînge, cu furie, dense şi violente, amare şi nostalgice, erudite şi subtile, cîteodată aducînd cu ele spaime de apocalips (de cîte ori am aşteptat neliniştit să aflu din ziare vestea sinuciderii d-tale !...), altădată comu-nicînd o seninătate nefirească, pe care ţi-aş fi invidiat-o dacă n-aş fi ştiut că în cîteva săptămîni avea să fie urmată dej o nouă „criză", de noi lamentaţii şi agonii.

Şi toate aceste cincizeci şi opt de scrisori mi le-ai scris mie, nu atît pentru a-mi dezvălui ceva din întunecatul şi complicatul d-tale suflet – ci pentru a vorbi iarăşi de d-ta, pentru a te scruta mai lucid şi mai complet, pentru a te

convinge încă o dată că eşti omul pe care fl) caut eu şi d-ta, că eşti omul spiritului. Oricare ar fi temperatura la care sînt compuse scrisorile, un caracter comun) le înfrăţeşte : toate sînt „spirituale". Ai crezut poate – cum^am crezut şi eu un timp – că singura esenţă în această viaţă este „spiritualul". Ei bine, domnule, te întreb acum, cît se poate de sincer şi de prieteneşte : nu te-ai plictisit să macini de atîţia ani aceleaşi şi aceleaşi noţiuni ? Nu te-au obosit atîtea pasiuni abstracte ? N-ai vrea, sincer, să fii şi altceva, să faci şi altceva, să te uiţi pentru un ceas sau pentru un an, să te contrazici, să te joci, să-ţi baţi joc de d-ta – să ieşi, în sfîrşit, din exasperanta d-tale agonie, să dai „pe loc repaos" disciplinatei d-tale conştiinţe, să pui odată capăt durerilor şi entuziasmelor, şi depăşirilor, şi experienţelor, şi

înțelegerilor, şi revelațiilor, şi tuturor acelor lucruri crucificante ale „spiritualității" d-tale ? Domnule, în situația! în care mă aflu eu astăzi față de d-ta – n-aş putea să-ți răspund decît vulgar, suficient, mediocru, nespiritual. Crede-mă, momentele acestea de refuz şi negație sînt tot atît de nutritive şi de decisive ca şi momentele pe care d-ta le cultivi cu atîta furie. Mi se pare că a prefera – pentru d epocă mai lungă sau mai scurtă – mediocrul şi neesențialul, lenea şi jemanfichismul, dezaxa-rea şi anarhia lăuntrică, într-un cuvînt *orice* în afară de „spiritual" şi de „perfect" – mi se: pare că atitudinea aceasta este şi necesară şi binefăcătoare.

într-un astfel de „moment" mă aflu eu acum, cînd îți scriu. Şi îți repet că ceea ce mă sufocă în jurul meu – la d-ta, la prietenii mei, la mine şi ceilalți – este laşitatea noastră de a ne schimba, chiar cu riscul de a ne compromite, chiar cu primejdia flagelărilor. Domnule, îți mărturisesc că am obosit să văd pe toatăț lumea făcînd acelaşi şi acelaşi lucru. D-ta faci „spiritualitate", cutare face „autenticitate" ; unul mistică şi altul scepticism, unul exasperează lumea cu India şi altul cu America, cinci urlă despre agonie şi alți cinci despre ortodoxie, unul mai breaz scrie apologia barbariei şi altul mai filozof sare în puț după el – caj să-şi dea iluzia că experimentează neantul. Repetăm, domnule, şi ne repetăm pînă la dezgust, pînă la vomitare. Şi toți voim să ne întrecem pe noi, să ne creăm, să ne „realizăm" – şi scriem, şi vorbim, şi dăm din mîini, şi facem confidențe, şi n6 lăudăm, şi ne batem joc, zi după

zi, an după an. Numim această „creştere'' „spiritualitate", „autenticitate", sau ne răsfățăm ca nişte cocote şi ne prefacem că nu vrem să dăm etichete experiențelor noastre, că noi sîntem liberi şi pliabili, că sîntem „viață" şi aşa mai departe. Sîntem toți, în fond, nişte caraghioşi – şi aş vrea să-ți mărturisesc în acest ceas de furie contra d-tale şi contra mea însumi, că mi-e silă şi mi-e milă de toată fanfaronada noastră. Aş prefera săj fiu orice, în acest miez de noapte cînd îți scriu, în afară de ceea ce pretind că sînt : un scriitor şi un gînditor. Dă-mi voie să-ți spun' că unul care îşi iubeşte atît de sincer meseria şi gîndul – are dreptul, are datoria să şi-o urască de moarte cîteodată. Te urăsc şi te dispreţuiesc şi pe d-ta cu aceeaşi sinceritate. Ai venit din anonimatul d-tale de şase ani (simplă poză de cabotin mediocru, de altfel) cu o scrisoare lungă şi plicticoasă, ca să-mi pui în fața ochilor propria mea icoană, propria mea precaritate şi lene şi spaimă. Ei bine, domnule, ai nimerit-o prost de astă *dată(* Ai nimerit într-un ceas cînd sînt dispus să fac socotelile cu oricine, căci am avut grija să mi le fac, sîngeros, cu mine(însumi. Nu-mi ascund şi nu-ți ascund nici d-tale că sînt un om dăruit de Dumnezeu (sau spune-i Natură, căci tei pretinzi filozof) cu toate păcatele. Dar, pînă acum, de păcatul acesta m-a ferit Dumnezeu (sau Energia Universală, sau Viața, cum spui d-ta).

Deci, domnule, află că m-au obosit pînă la limită toate laitmotivele

spiritualității d-tale şi ale prietenilor mei. Aş fi fericit să aflu că Petru Manoliu s-a angajat muncitor într-o uzină, că Emil Cioran a renunțat să mai umple lumea cu retorica lui abilă şi facil profundă asupra neantului şi a agoniei, că Petru Comarnescu nu mai militează pentru eternele lui drepturi ale omului, că Mircea Vulcă-nescu citeşte romane detective, iar Mihail Sebastian se hotărăşte să uite „bunul gust" şi „spiritul critic". *Altceva,* nu ştiu cum să-ți spun cît de însetat sînt după *altceva,* complet străin de cele ce am făcut sau facem acum, ceva mediocru, brutal, întunecat, neinteresant – dar prin care să putem trăi altfel şi altundeva.

îți mărturisesc că am început să stimez din nou ştiința, în fața avalanşei de spiritualitate, autenticitate şi viață interioară care s-a abătut asupra țării noastre. Ştiința aceea

neinteresantă şi nespirituală, formată din obiecte şi din operații care nu-ți cer nici „inteligență" nici „viață interioară" – ci numai puțină luciditate, multă metodă, şi enorm de multă muncă, asceză, submitere.

Dar mi-e teamă să mă îndemn şi să te îndemn pe d-ta din noi^ în ştiință. Mi-e teamă, pentru că e suficientă o invitație, un gest, o sugestie – ca oamenii să se fixeze, să se usuce, să se mumifieze în ideile altora. Acum n-aş vrea decît o adîncă schimbare, o completă prefacere. Dar, pentru Dumnezeu, în altă direcție decît aceea a spiritualității. Oare să nu mai fie nimic pe lume care să odihnească şi să poată rodi în afară de spiritualitatea de gesturi, măşti, cuvinte, microbi şi geniu ? [1]

Fragmente

Acum cîțiva ani am trăit o bucată bună de timp în preajma unui om mare. Era într-adevăr un om mare : matur, creator, original, glorios. Se vorbea despre el în trei continente. Opera lui ştiințifică era pe deplin acceptată şi premiată pretutindeni. Aproape că nu mai întîm-pina acea rezistență sau controversă care caracterizează un om viu.

Şi acest om mare primea zilnic scrisori sau intervenții, din toate părțile lumii, pe care el le citea cu multă plăcere. Un singur lucru îl umilea : se vorbea acolo, întotdeauna, de „timpul răpit", de „bunătatea" la care face apel petiționarul, şi altele. Or, acest om mare şi celebru îşi pierdea o bună bucată din zi citind romane polițiste, mo-țăind pe fotoliu sau ciorovăindu-se cu nevastă-sa. Am asistat odată la o scenă impresionantă. O americancă, în trecere prin localitate, a vrut să-1 vadă şi să-i vorbească. Eram de față. Buna femeie a stat numai vreo zece minute, în care timp a ascultat cu sfințenie tot ce i-a spus maestrul.

[1] Mi-am propus să nu lac nici un comentariu în marginea acestor articole scrise şi publicate între anii 1932 – 1934. Fiecare îşi are o viață a sa proprie în care n-am voit să intervin, şi o justificare asupra căreia nu m-am simțit obligat să revin. Dar, recitind în corectură acest „Moment nespiritual", îmi dau seama că poate da naştere la grave confuzii, cu tot titlul său destul de bine precizat. Mi-ar părea rău,

însă n-am ce face. Asemenea momente nespirituale sint importante, şi sînt hotărit să păstrez aici cel puțin unul din ele.

– 74 –

Se scuza mereu că îi răpeşte timpul prețios. Ea credea – cum credem toți, noi, ceştilalți – că maestrul îşi consumă timpul creînd, scriind sau meditînd. A plecat cerînd mii de scuze. Am condus-o pînă la uşă. Făcuse o călătorie de patruzeci de zile ca să stea zece minute de vorbă cu maestrul ei spiritual. Cînd m-am întors din nou în camera lui, 1-am găsit scărpinîndu-se pe picioare cu o imensă voluptate. Mi-a spus : „Ce oameni interesanți, americanii ăştia !". Apoi şi-a reluat romanul, inevitabilul roman de Edgar Wallace. In acea seară a fost la cinematograf.

Vă spun toate acestea fără nici o ironie. Omul acesta era şi este într-adevăr mare. Totuşi, nu trebuie să exagerăm ; să nu credem că asemenea oameni sînt imateriali, că un geniu nu are nevoie de cele mai mediocre bucurii, de cele mai plate distracții. De aceea m-am adresat întotdeauna oamenilor mari pe care i-am cunoscut cu oarecare obrăznicie, îmi închipuiam că timpul pe care li-1 răpesc eu nu era destinat operei lor geniale, ci, poate, scărpinatului pe picioare...

De ce, totuşi, asemenea oameni mari preferă să se scar-pine pe picioare sau să citească pe Edgar Wallace, în loc de a prelungi convorbirile cu noi, cu oameni tineri care venim la ei ca la nişte maeştri ? Este un fel de tragedie la mijloc, recunosc. Poate îi oboseşte faptul de a trebui să fie, întotdeauna, *mari.* Poate le e dor de puțină umanitate, de puțină mediocritate confortabilă. Au nevoie, ei, geniile, de căldură şi platitudine – mai mult ca noi, care trăim în căldură şi în platitudine tot timpul.

Totuşi, să recunoaştem, e trist. E destul de trist să stai numai cinci minute de vorbă cu omul pe care îl admiri, cu care te-ai înțelege atît de bine, care ți-ar fi de atîta folos – şi să vezi, în clipa cînd închizi uşa, un tip oarecare, „un prieten", venind lîngă maestru ca să pălăvrăgească stupidități pînă seara.

Cîteodată îți simți gîndirea organică, plastică, pliabilă. Simți cum luminează direct obiectele, cum înțelegerea creste firesc şi viu, ca un organism. Parcă se luminează altfel întreaga lume. Nu mai întîlneşti obstacole, nu mai sînt incoerențe. Gîndeşti aproape fără să vrei, şi sentimen-

– 75 –

tul acesta că *înțelegi* îți dă o plenitudine interioară nemai-întîlnită ; este un sentiment stenic, de creştere, de rodire. Cred că gîndirea aceasta plastică ne descoperă adevărata noastră esență : aceea de a fi organisme, celule vii. De aici bucuria obscură pe care o încercăm de cîte ori gîndim organic. Parcă ne-am întoarce la un izvor pierdut, de mult uitat. Este singurul prilej cînd intuim grandoarea lumii vegetale, a cristalelor, a curenților de aer.

întotdeauna m-a turburat faptul acesta ; că zorii oricărei schimbări în viață, în gîndire, în pasiune – se anunță printr-o senină indiferență față de carne.

Un calm inuman pentru tot ceea ce priveşte legile trupului cuprinde pe cel ce păşeşte într-un nou spaţiu spiritual, pe cel ce se schimbă. Şi aceasta se întîmplă chiar cînd viaţa i se schimbă *prin acceptarea unei victorii a cărnii...*

Despre metoda experimentală în filozofie. Dacă în loc de a argumenta – filozofii ar încerca să experimenteze ? Din toată istoria spiritului european, un singur lucru este sigur : că succesul şi dezvoltarea oricărei ramuri de activitate creatoare este experimentarea, curajul, trecerea pragului. Fireşte, nu există încă o metodă experimentală în metafizică ; dar ea nu există pentru că nu a fost cercetată. Trebuie descoperită, *creată,* promovată, amplificată – aşa cum s-a întîmplat şi cu experimentarea ştiinţifică. Dar nu trebuie *împrumutată* de la ştiinţă (cum a făcut psihologia, care, pe drumul pe care plecase ar fi ajuns la un punct mort, dacă n-ar fi intervenit şi abateri neştiinţifice).

Noţiunea de „experimental" se asociază fără voia noastră de noţiunea de ştiinţă pozitivă. Dar ele sînt perfect autonome. Metoda experimentală în filozofie poate să însemne cu totul altceva decît în ştiinţă. Trebuie, însă, curajul de a crea, revolta împotriva argumentării, a conformităţii ; exemplul lui Kierkegaard, al lui Dostoievski, Hei-degger.

Ceea ce sterilizează filozofia este tocmai spaima de creaţie, conformismul, scolastica. Ne conformăm cu sau

fără voia noastră unor mari modele, uitînd însă că ceea ce alcătuieşte „mărimea" acestor modele este curajul lor în creaţie, libertatea lor, neconformismul lor. Am putea folosi un model imitînd gestul lui de creaţie, invitaţia la libertate şi autonomie pe care opera lui ne-o adresează neîncetat, pe deasupra secolelor. Totuşi, noi imităm sistemul lui, cadrele creaţiei, formele moarte – în loc să imităm gestul viu care le-a creat.

Cînd gîndim ceva, ne e teamă să nu contrazicem un mare model. Iar dacă *voim* să-1 contrazicem, scriem o carte despre el şi contra lui. Facem un fel de operă de punere la punct, de ajustare, de comentariu – cînd am putea face una de creaţie liberă, autonomă.

Fiecăruia dintre noi ne e teamă să nu contrazicem pe Kant sau pe Husserl. Ne e teamă să nu ne compromitem în ochii elitei, ignorînd sau contrazicînd litera de evanghelie care slujeşte astăzi drept supremă verificare a inteligenţei filozofice. Şi atunci ne mulţumim să fim „originali" în umbra acestor mari idoli, să creăm ajustîndu-i şi interpretîndu-i – ca în epoca cea mai sterilă a scolasticii. Deşi puteam fi pur şi simplu noi înşine, nici originali, nici ne-orginali, ci noi înşine. Aceasta nu înseamnă că trebuie să neglijăm adevărul^ ci să-1 experimentăm pe seama noastră. Nu trebuie să cădem în cealaltă extremă, a negaţiei : nu sîntem mai originali „negînd" pe Kant sau Husserl de cum sîntem adorîndu-i. Experimentarea şi creaţia nu au nimic de-a face – în actele lor decisive – nici cu Kant nici cu Husserl. Ei pot

sluji drept obiecte gîndirii, ca oricare altă realitate, şi atîta tot.

Să nu ne sperie, iarăşi, întrebarea : ,,ce va fi atunci ?". Puţin îmi pasă ce va fi cînd fiecare va gîndi pe cont propriu şi fiecare va crea experimentînd. Va fi, în orice caz, o viaţă nouă ; şi voi şti să mă adaptez ei tot atît de bine ca şi în aceasta pe care o vieţuim acum cu toţii. Dar mă gîndesc că, din zecile de mii de experimentatori în ştiinţele pozitive, numai cîteva sute au *creat* ceva. Cu singura deosebire că în ştiinţele pozitive creaţia este transmisibilă, pe cînd în filozofie – atunci cînd se va descoperi o metodă experimentală – ea nu va mai fi. Este acum, dar atunci nu va mai fi: pentru că o metodă experimentală în filozofie nu poate să însemne altceva decît experienţă pe toate planurile vieţii. Şi viaţa este atît de bogată în fie-

– 77 –

care dintre noi, încît nici o creaţie nu o va putea epuiza. Şi nimeni nu va fi nevoit, atunci, să imite pe altul. Creaţia ar putea fi tot atît de organică cum este şi trăirea.

Omul de gust, de bun gust, este mai întotdeauna incult. Sau, în orice caz, foarte puţin informat în orice depăşeşte sfera în care şi-a pregătit el „bunul gust" (literaturile clasice, literatura franceză, arta clasică, arta modernă). Informaţia, curiozitatea – strică gustul, îl lărgeşte necontenit, îl face sincretist, îl face relativist – sfîrşind prin a-1 anihila. Cui îi plac prea multe lucruri, nu-i plac numai lucrurile bune. Cine înţelege prea bine natura umană – înţelege greşit arta şi „frumosul", începe să piardă intoleranţa, singurul criteriu fix al bunului gust.

Un om de bun gust nu iubeşte barocul. Un om informat îl adoră (d. p. Eugenio D'Ors). Unui om de gust nu poate să-i placă arhitectonica indiană, brutală, monstruoasă, fără perspectivă, fără sens. Şi, de fapt, toţi oamenii de gust care au scris asupra arhitectonicii indiene au mărturisit răspicat că e oribilă. Au trebuit să vină alţi oameni, formaţi nu la şcoala bunului gust, ci formaţi în orientalistică, în antropologie – ca să ne explice arta indiană, *şi* să ne facă s-o iubim.

Ce e trist în afacerea aceasta este că dacă renunţi la intoleranţă, eşti nevoit să renunţi şi la gust. Criteriul frumosului nu admite sincretism. Iar informaţia, cultura, conduce la o totală toleranţă faţă de tot ce a produs efortul uman. Un desen primitiv, o oală sumeriană, o scoică me-laneziană, un plug, o) casă, o scoarţă, un cîntec – toate se explică prin informaţie, şi toate se înţeleg. Iar înţele-gîndu-le, nu se poate să nu le iubeşti. Iar dacă iubeşti *totul,* se mai poate numi că eşti un om de gust ?

Omul de gust trebuie să aleagă, să compare tot ce-i aduce nou experienţa cu canoanele sale bine clădite (clădite pe o anumită cultură), să respingă tot ce nu este justificat de aceste canoane. Anatole France, cînd a respins pe Dostoievski, în numele bunului gust a făcut-o. Şi avea perfectă dreptate. Acum, Dostoievski este acceptat de bunul gust. Dar cîţi alţii nu sînt acceptaţi! Eugenio d'Ore a luptat ca să introducă barocul în sfera bunului gust, fără să izbutească. Dar arta eschimoşilor,

dar cea mongolă, dar cea

– 78 –

melaneziană ? Modernismul a revendicat pentru sine o sumă din aceste experienţe artistice „primitive". Dar nu ştim cîtă seriozitate se punea în aceste revendicări, şi nu ştim, mai ales, succesul lor. Şi încă, numărul experienţelor „primitive" era extrem de redus.

Lucrurile sînt lesne de înţeles. Bunul gust este clădit din trecut, pe un anumit trecut. Iar cultura este clădită pe experienţa tuturor trecuturilor, şi mai ales pe prezent; pe ceea ce se descoperă, se învaţă şi se iubeşte acum. Cel care vrea să afle întreaga solidaritate a speţei umane în efortul ei către cunoaştere şi iubire – trebuie să renunţe la bunul gust. Iar cel care voieşte să rămînă un bun critic de artă (de orice artă), cel care voieşte să-şi menţină şi să-şi perfecţioneze bunul gust – trebuie să-şi apere cu orice preţ ignoranţa. Căci numai ignoranţa (relativă ; adică limitată la anumite sfere) ştie să afirme cu hotărîre ierarhia valorilor.

Anul 1933 a cunoscut cele mai multe încercări literare, eseistice şi filozofice asupra morţii. Tinerii scriitori şi gîn-ditori români au luat atitudine şi faţă de această problemă esenţială.

Am crezut întotdeauna că cei care nu se întreabă asupra morţii nu-şi pot trăi complet şi competent viaţa. Dar, mi se pare că există aici o mare neînţelegere, care zădărniceşte şi cele mai superbe eforturi de a cuprinde realitatea morţii. Căci toţi cei care au scris despre moarte, au pornit de la reflecţii filozofice sau de la experienţe personale. Or, moartea – ca şi viaţa – îşi refuză sensul ei ultim celui care este singur, celui care o priveşte ca un ins. Experienţa morţii, dintr-un punct de vedere personal, nu revelează decît caracterele ei superficiale : transi-torietatea, evanescenţa, pierderea.

Iar dintr-un punct de vedere filozofic, raţionabil, abstract, teoretic – moartea se relevă fie drept un fenomen natural (şi ca atare ne-mai-interesînd conştiinţa intimă), fie drept un mister, un paradox, în ambele cazuri, nu se ajunge la *realitatea* morţii, ci la constatarea ei. Fiecare constată că există moarte, şi constatarea aceasta îi conduce la o serie de lamentări, de premoniţii, de aforisme. Lu-

– 79 –

cruri frumoase, fată îndoială, dar care nu au nimic de-a **face** cu realitatea morţii.

Acum cîţiva ani, cînd moartea nu ajunsese încă o modă şi nu se punea ca problemă primă, am început a publica o serie de articole tehnice asupra învăţăturii morţii, a pedagogiei şi artei de a muri bine. Lucrurile acestea nu erau inventate de mine. Le-am adunat din documente autentice – şi asiatice, şi europene – şi am încercat să obţin o priză mai directă şi mai concretă asupra acestei taine decît aş fi putut obţine prin experienţa mea proprie şi reflecţii teoretice.

Moartea este un lucru care se învaţă. La început nu înţelegi nimic, după cum

nimic nu înțelegi nici din viață, își are o gramatică a ei, un dicționar al ei. Şi după cum nimeni nu poate învăța o limbă complet deosebită ascul-tînd pe cei care o vorbesc şi încercînd să ghicească ce spun – ci deschid gramatica şi dicționarul, şi încep a învăța, lecție după lecție – tot aşa nu veți afla ce este moartea atît timp cît vă veți mulțumi să vă dați cu părerea cam ce poate fi ea. (înțeleg perfect că ceea ce vreau eu să compar – moartea cu o limbă străină – sînt incomparabile. Este numai un fel de a sugera, şi nimic mai mult.)

Documentele acestea există. Ele sînt folclorul şi „cărțile morților" (egipteană, tibetană, celtică, iudaică). Moartea nu poate fi înțeleasă de om, ci numai *de oameni,* în om, în ins, intuiția fantastică, intuiția care poate cuprinde global şi esențial realitatea – este fărîmițată, este mai ales alterată. Prezența fantastică într-un ins este nevroză ; prezența fantastică într-o colectivitate este folclor. Fantasticul, iraționalul (teluric sau ceresc) este asemenea unei limfe care străbate prin tot organismul vieții asociate ; îndată ce se izolează, se individuiază, limfa aceasta se descompune, putrezeşte.

Povestirile fantastice, chiar scrise de un geniu ca Ed-gar Poe, îți repugnă prin exalațiile lor neurotice, bolnave, inumane, demoniace. Fantasticul folcloric, dimpotrivă, te pune în contact direct cu o realitate irațională dar concretă : cu o experiență asociată în care s-a concentrat intuiția globală a vieții şi a morții.

înveți despre moarte numai de la aceia care au cunos-cut-o, care au cultivat-o, care s-au întreținut cu ea în lun-

gile secole de aşteptare, în nopțile apocaliptice, înveți despre moarte numai de la oamenii care au cunoscut-o fără să moară. Cît de paradoxal pare lucrul acesta, el este totuşi adevărat, simplu şi adevărat, într-o intuiție reală, folclorică, întîlneşti realitatea morții, cunoşti vămile ei, înțelegi întunecatul ei destin. Un om care moare într-o legendă prețuieşte mai mult (din acest punct de vedere, al *cunoaşterii)* decît toți eroii care mor în toate romanele moderne.

Un om moare, într-un roman, *individual,* moare pe cont propriu : ne dă o emoție estetică, şi atîta tot. Un om, care moare într-o legendă, exprimă întreaga problemă, *reală* (nu artistică) a morții. Povestirea morții lui este astfel redată (cu mijloace magice, ritmul, sonoritatea, fantasticul) încît ni se comunică o emoție reală, obiectivă – nu una estetică. Moartea, în folclor, este o cunoaştere tot atît de concretă ca şi în religie. Pentru că e într-un contact direct şi viu cu însăşi esența existenței omeneşti, contact magic, fantastic, pe care numai viața asociată îl poate menține, pe care orice individualizare îl anulează.

Reprezentarea morții în folclor este cel mai bun instrument de cunoaştere pentru cercetarea acestei realități de care vorbeşte toată lumea astăzi. Citiți bine izvoarele, şi veți înțelege că fiecare om îşi întâlneşte moartea în care a crezut, moartea pe care şi-a reprezentat-o.

Ce deosebeşte o operă literară de alta din aceeaşi ţară, din aceeaşi epocă ? Ce aseamănă o creaţie literară folclorică asiatică, veche de două mii de ani, de una creată acum în Pirinei sau Vosgi ? Doi scriitori, din aceeaşi ţară, de aceeaşi vîrstă, de aceeaşi meserie – vor produce două opere literare fundamental deosebite. Acelaşi lucru cu ceilalţi artişti, pictori, sculptori, iconari. Comparaţi şi operele folclorice ; din orice timp ar fi ele, din oricîte continente ar fi culese – au un aer de familie pe care oricine îl observă.

Asemănarea aceasta se datorează *prezenţei fantasticului* păstrată de orice producţie folclorică. Viaţa asociată care creează folclorul – deşi realizarea este obţinută întot-

deauna de un individ, care ştie să concentreze emoţia aceasta colectivă – imprimă o anumită magie formelor verbale, ritmurilor, schemelor dinamice. Creaţia folclorică este un proces nedisociat de subconştientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu fantasticul. O creaţie „cultă" se rupe din această turbure magie ; ea exprimă o viziune personală a lumii, o emoţie obţinută pe cont propriu, nu participînd la emoţia unei întregi colectivităţi.

Este ceva concret şi pozitiv în această asemănare fundamentală dintre toate producţiile folclorice. Nu trebuie să vorbim de „mentalitate primitivă", de „superstiţii" etc.

Acestea n-au ce căuta aici. Ele sînt mediul nutritiv în care şi-a înfipt adînc rădăcinile instrumentul de cunoaştere mitică, simbolică, fantastică. Este o cunoaştere concretă în folclor, ceea ce nu se găseşte în opera oricărui mare literat sau artist. Trebuie să fii un Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski, ca opera să ajungă un instrument de cunoaştere-. Pe cîtă vreme, orice producţie folclorică poate fi un instrument de cunoaştere ; pentru că participă la această prezenţă fantastică, prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuieşte substanţa realităţii, se exprimă limitele vieţii şi nemărginirea morţii.

Sînt oameni care, citind, asimilează atît de personal materia cărţii încît nu o mai memorează, nu reţin nici amănunte, nici scheme generale, îşi amintesc de carte ca de o melodie, păstrează numai starea sufletească provocată sau precipitată de lectură. Alţi oameni citesc şi reţin ; nu e vorba de memorie – ci de bucuria pe care o au descoperind în materia cărţilor obiecte pe care le pot iubi, în jurul cărora pot reflecta, cu care pot face cultură, sau artă etc.

Cunosc lectori prodigioşi care nu pot vorbi decît foarte vag, foarte general despre cărţile citite. Şi sînt alţi cititori, care cunosc puţin o carte, şi care totuşi pot spune admirabile lucruri în jurul lecturilor, pot vorbi foarte frumos, memorează şi comentează cu o adresă uluitoare.

Speciile acestea 'de cititori nu trebuiesc confundate. Noi apreciem, e drept, pe aceia care au memoria vie a

cărților, care ne pot vorbi despre autorii favoriți, pot cita copios pasagii şi întreprinde oricînd exegeze. Dar nu e mai puțin adevărat că cei mai prețioşi cititori sînt aceia care uită cărțile, care asimilează atît de personal gîndurile sau emoțiile autorilor încît nici nu-şi mai amintesc de unde le-au luat; cititorii care izbutesc să transforme funcția aceasta dificilă a lecturii într-o funcțiune organică, naturală, imitînd gestul naturii (care nu păstrează niciodată contururile obiectelor asimilate, *memoria* lor, ci transformă necontenit substanța). Autorii preferă să aibă cît mai mulți cititori din prima clasă. In ceea ce mă priveşte (aducîndu-mi aminte şi de cele ce scria Andre Gide vorbind despre Gourmont), aş dori să nu am decît cititori care să mă *uite* îndată ce m-au citit ; osmoza dintre substanța scrisului meu şi sensibilitatea lor să fie perfectă.

Marea dificultate a unui roman modern este următoarea : eşti nevoit să insufli personajelor o viață interioară inautentică, formată din sentimente demodate şi truisme, pentru că majoritatea oamenilor moderni nu cunosc alt mecanism psihologic, nu au alte experiențe interioare. Şi atunci romanul pare învechit, viețile de-acolo par cunoscute. Intr-adevăr, romancierul modern se găseşte într-o curioasă dilemă ; sau acordă personajelor o adevărată viață interioară, aşa cum a făcut-o posibilă experiența veacului acesta, şi în acest caz romanul nu e *real,* nu e adevărat, şi deci nu e autentic ; sau lasă personajele aşa cum sînt, şi atunci ele îşi descoperă o viață interioară automatizată, alimentată de aceleaşi vechi scheme şi aceleaşi sentimentalisme – şi deci romanul nu mai e modern, personajele nu mai sînt autentice. Dar într-un roman adevărat autenticitatea este egală cu inautenticitatea personajelor. Pentru că aşa sînt, de fapt, oamenii : inautentici, automatizați. Şi dacă vrei să-i redai aşa cum sînt, apoi trebuie să le pSStrezi tocmai specificul lor : *inautenticitatea.* în acest caz, însă, romanul nu va prezenta nici un interes, căci oamenii vor gîndi, vor simți şi vor vorbi acolo ca în orice roman de o sută de ani încoace...

Adevărul este că progresul realizat de cultura modernă nu a fost încă asimilat de oameni. Ceea ce ne-a învățat

pgihologia, arta, ştiința modernă – n-a trecut dincolo de sfera pur intelectuală a conştiinței noastre. Un om modern poate vorbi foarte frumos despre relativitate, despre expresionism şi despre noua biologie – dar viața lui interioară a rămas tot atît de automatizată, reacțiile lui sînt tot atît de primare. Dacă am putea prinde pe o placă de gramofon reveriile lui, gîndurile lui, sentimentele lui, ne-ar înspăimînta gradul de inferioritate. Am întîlni cele mai penibile truisme, cel mai plat sentimentalism, cea mai detestabilă incoerență. Şi totuşi omul acesta cunoaşte o sumă de lucruri pe care nu le cunoştea un om de la 1880, judecă şi apreciază arta modernă, gîndeşte pe urmele unei filozofii moderne...

E fatal, deci, ca într-un roman care vrea să surprindă cursul ascuns al vieții

interioare a fiecărui personaj – oamenii aceştia să pară *învechiţi,* tipuri cunoscute, s neutri. Totuşi, aşa sînt ei, şi aceasta înseamnă autenticitate în roman. Altminteri, vei scrie o carte în care viaţa interioară se armonizează cu viaţa exterioară a personajelor – dar aceasta ori e o excepţie, ori e un neadevăr.

Important însă e faptul : cum să faci să înţeleagă pe cititor că ceea ce i se pare lui banal şi inautentic în roman este singura autenticitate valabilă ?

Aş vrea să citesc un roman în care oamenii să nu aibă păreri. Cred că aceasta ar fi cea mai mare autenticitate îngăduită creaţiei literare : personaje care nu au păreri personale – ci le împrumută, le argumentează, le critică, după împrejurări. Observaţi bine un om modern ; la el împrejurările contează. Intr-o anumită zi, la un anumit ceas, într-o anumită întîmplare susţine un lucru, crede în el, îl aprobă şi îl promovează. In alte împrejurări crede şi susţine – dacă nu contrariul, cel puţin un lucru deosebit, *alături* de cel susţinut altădată.

Oamenii moderni nu au opinii ; împrumută felurite opinii sau credinţe, după împrejurări. Am urmărit îndeaproape cîţiva contemporani de ai mei; am verificat această continuă adaptare împrejurărilor. Nu adevărurile, nici părerile erau cele care contau într-o discuţie ; ci tensiunea sufletească, împrejurarea „istorică" (dacă mi se

iartă această expresie). Oamenii vorbesc de cele mai multe ori nu pentru a-şi exprima anumite păreri, sau pentru a colabora la lămurirea unui adevăr – ci vorbesc ca să exprime *împrejurarea,* „evenimentul" sufletesc de atunci, liniile lor de forţă de atunci.

Se spune : oamenii se schimbă. E o exagerare. Nu se schimbă – pentru că *nu sînt* niciodată. Din zecile de împrejurări prin care trec – şi în care vorbesc, în jurul cărora gîndesc – sînt cîteva care se repetă, sau sînt mai viguroase, mai accentuate. Evident, din împrejurările acestea care *se* repetă, oamenii alcătuiesc un fel de schelet teoretic, un „sistem" embrionar. Pe care îl părăsesc lesne, evident ; şi atunci se spune că şi-au schimbat ideile, că „se schimbă"...

Ceea ce mă miră este faptul că n-am întîlnit, încă, în literatură această autenticitate umană. N-am citit, încă, un roman în care un personaj să afirme într-o zi un lucru, şi a doua zi alt lucru ; aşa cum se întîmplă în viaţă. In romane, oamenii sînt grozav de consecvenţi în ceea ce priveşte *părerile* lor. Proust şi cei care au venit după el au ilustrat admirabil inconsistenţa, pluralitatea, ambiguitatea tuturor sentimentelor, orgoliilor şi reveriilor umane ; dar nici unul, după cîte ştiu, n-a realizat această mare autenticitate scriind un roman în care să se vadă oamenii aşa cum sînt şi din punctul de vedere „raţional" ; oameni, adică, fără opinii, ci numai cu reacţii personale faţă de împrejurări.

Dacă putem învăţa ceva din istorie – şi din istoria civilizaţiilor, atunci fără îndoială că acel lucru este următorul : nimic nu se distruge prin critică, nimic nu-şi

justifică existența sau rostul prin rațiune : nici negarea unei valori, nici afirmarea ei nu depinde de inteligența sau de voința noastră ; o valoare este suprimată numai prin crearea altei valori, un sens este anulat prin crearea altui sens, o concepție a lumii rămîne în picioare – oricît ar fi ea de absurdă, de înapoiată, de şubredă – pînă ce e înlocuită de altă concepție despre lume. Dacă putem înțelege ceva din acest exasperant mister al vieții şi al istoriei,

– 85 –

trebuie si recunoaştem că nimic nu contează în afară de gestul inițial al vieții, *creația.* Perfecțiunea este o absurditate, de care viața nu ține niciodată seama. Un lucru perfect este o abstracțiune, un ideal, o himeră. In focul perfecțiunii, viața ne oferă organicitatea, trăirea articulată, stilul.

Orice am face noi, oricît ne-am zbate cu infinitele resurse ale inteligenței noastre – nu putem trece peste acest adevăr simplu : că singura justificare a unui gest este organicitatea lui. Inutil să reflectezi, inutil să critici, inutil să lauzi ;l, un lucru, un om, o judecată rezistă atît timp cît rămîn alimentate de viața din jurul lor. Nu există decît o singură posibilitate de negație : depăşirea lor, înecarea vieții lor cu altă viață, mai vastă, mai densă, mai fertilă.

Astfel stînd lucrurile, singura certitudine practică, de care ne putem folosi pentru articularea vieții noastre proprii, este următoarea : că *existența* trebuie să coincidă cu *creația ;* că a *fi* trebuie să însemne o creație continuă, o neîntreruptă depăşire, o îmbogățire a vieții universale cu forme noi şi vii, cu gesturi noi şi fertile. *Sîntem,* întrucît viața noastră este un organism – adică o structură bine articulată, în care seva circulă fără obstacole, în care formele se împlinesc unele pe altele, în care a supraviețui înseamnă a te crea neîncetat pe tine. Aici nu există „superior" şi „inferior" ; nu se poate spune despre o formă că este mai bună decît alta. Tot ce se poate spune este că poate folosi de model, că poate folosi de metodă, că poate fi înțeleasă de mai multă lume, că valențele ei sînt mai mici sau mai mari, că realizează mai aproape de universalitate îndemnul inițial al vieții.

Singura justificare a unei existențe este viața din ea, intensitatea, fertilitatea, adîncimea ei. Bucuria, lumina, victoria, caritatea, depăşirea, continua depăşire, speranța – toate acestea sînt semne că viața gîlgîie acolo plină şi organizată. Apreciez un om, o gîndire, o operă – după autenticitatea lor ; adică după gradul de apropiere de coincidența *existență = creație.*

Culturile sau civilizațiile nu stau niciodată, între ele,, în raport de inferioritate sau superioritate. Este absurd să-

spui că civilizația austro-amtică, de pildă, este inferioară civilizației indiene, iar aceasta inferioară civilizației mediteraneene. Fiecare are un *stil* aparte, *şi* noțiunea de „inferior" sau „superior" (ca şi aceea de „perfecțiune") trebuie aplicată *înăuntrul* acestui stil; ea poate avea un sens numai față de istoria acestei culturi, de formele vii şi moarte ale acestei civilizații.

Singurul criteriu de comparație al culturilor şi civilizațiilor este gradul lor de *universalitate ;* unele culturi sînt pur locale, altele sînt (sau tind a fi) universale ; adică, au o valabilitate mult mai ridicată. Evident, nu există cultură – cît ar fi ea de „primitivă" – care să nu poată fertiliza o altă cultură. Dar unele culturi (cea mediteraneană, cea indiană) au izbutit să-şi sublimeze stilul lor, tipul lor specific, în *metodă.* Şi metodele sînt, cel puțin temporar, universal aplicabile.

Asta nu înseamnă că o civilizație austro-asiatică este ,,inferioară" civilizației noastre. Sînt creatori care au făcut şcoală ; alții, care au rămas izolați. Sînt familii de plante cu peste o mie de specii ; altele cu două sau trei specii.

V-ați închipui că Montaigne a fost cel dintîi apologist al „primitivilor" ? In Essais (liv. III, eh. VI) vorbeşte cu mult entuziasm de naivitatea, curățenia sufletească şi omenia indienilor americani. Viciile europenilor şi morbul „civilizației" sînt cu multă artă puse față în față de virtuțile şi naturalețea amerindienilor. Şi „în ceea ce priveşte îndrăzneala şi curajul lor, fermitatea, constanța, hotărîrea contra durerilor şi a foamei şi a morții", Montaigne nu ezită să le pună alături de marile pilde ale antichității.

Multă lume bănuia că simplitatea şi „natura" – ilustrate de apologia „primitivilor" – sînt noțiuni care aparțin secolului al XVIII-lea. Iată însă, în plin Montaigne, aceste elemente de apologie. Numai că acest mare francez justifică înțelepciunea amerindienilor prin pildele greco-latine. Acordă acelor „naivi" o morală civică pe care Renaşterea o popularizase. Şi iată pe primitivi vorbind şi f ăptuind ca în *Viețile paralele* ale lui Plutare.

Dar această îmbinare organică a lumii greco-romane cu exoticul noii geografii este tocmai caracteristica stilu-

– 87 –

lui baroc (analizat de Eugenio d'Ors). Şi atunci Montaigne, la o a doua lectură, apare ca cel dinții teoretician al barocului – concluzie care ne încurcă puțin socotelile. Căci Montaigne era socotit ca cel dinții dintre clasicii veacului nou. Iar dacă el se leagă – aşa cum trebuie să fie legat – de secolul al XVIII-lea, istoria gîndirii europene capătă alt aspect.

în orice caz, pentru iubitorii lui Montaigne, recomand o lectură atentă a întregului acest capitol al Vl-lea din cartea a IlI-a.

In timpul nostru sînt foarte mulți oameni care cred că pătrund şi interpretează realitatea spirituală prin „expresii fericite". De pildă, spui că X este un pitagorician proteic, sau Y este un pascalian fără agonie – şi brodezi o pagină întreagă pe aceste „trouvailles" pur verbale : care de obicei n-au nici un sens, iar cînd au vreunul, nu merită nici o atenție.

Căci, să fim serioşi, ce importă dacă „Rubens este un privat-dozent fără auditori" sau dacă „Dostoievski este un iluminat cu pergamente"? întrucît ne ajută să înțelegem opera lor aceste simple jocuri verbale, aceste calambururi care se pot

repeta la infinit, în infinite variante, despre orice şi despre oricine ? Asemenea „expresii fericite" care epatează pe burghezii spirituali sînt o tristă moştenire a romantismului. Se spunea atunci – cu cîtă solemnitate, înțelegeți – că, de pildă, creştinismul este un astru mort, că Iuda este un ghețar topit în caritate, că omul este un fabulist fără subiecte, că femeia este o durere de cap etc. Şi „biografii" de mîna a treia au reactualizat jocul acesta de-a expresiile ca să facă mai giganți, sau mai ermetici, sau mai fascinanți pe eroii a căror viață le-o povesteau. Ludwig, Zweig, Maurois – dar mai ales Zweig – au abuzat pînă la trivialitate de aceste expresii fericite. Şi ele circulă acum peste tot locul.

Nu se mai vorbeşte corect. Nu se mai scrie substanțial. Se vorbeşte şi se scrie prin expresii fericite, prin „interpretări" noi, alegorice, misterioase, metafizice. Ştiți cine a fost Victor Hugo ? Un monstru geologic persecutat de libelule. Ştiți cine a fost Pascal ? închipuirea propriu-

lui său regret. Dar Goethe ? Visul codrilor germani care, transformați în celuloză, se răzbunau contra securii teutone şi a schismei lui Luther.

Există o superstiție naivă, foarte răspîndită în tînăra publicistică românească, anume : că inventînd un joc de cuvinte oarecare surprinzi *aspecte noi* ale realității. Am arătat cu alt prilej automatismul şi stupiditatea cu care se gîndeşte „paradoxal" ; spui despre orice lucru contrariul decît se spune._ Pur şi simplu. Şi cu asta faci paradox, faci gîndire adîncă, „originală". Dar boala aceasta mentală (căci, fără îndoială, este vorba de o maladie) a luat proporții şi mai mari. Din gîndire „paradoxală" a ajuns gîndire „profundă" şi „originală" ; a ajuns gîndirea expresiilor fericite. Care, mai e nevoie s-o spunem ?, se bucură de cel mai spontan succes de public. Este mediocritatea complicată, mediocritatea transfigurată, alambicată, maiestuoasă. Căci, fireşte, se găsesc totdeauna o mie de proşti care să încrunte din sprîncene în fața unui asemenea text – d. p. omul este o eşarfă uitată într-un cuib de rîn-dunici – , să-1 mediteze profund, şi-apoi să exclame : „al dracului e ăsta !". Este flatată propria lor capacitate de reflexiune. Se face apel la imaginația lor, la puterea lor de abstractizare. Şi acest apel, această flatare, nu rămîne nerăsplătită. Al dracului !...

Asemenea „expresii fericite" sînt interesante numai cînd aparțin colectivității, cînd s-au născut din creşterea organică a limbii, aparțin argoului sau limbilor tehnice. Ele sînt atunci o manifestare spontană şi autentică a unor anumite păreri, a unor anumite judecăți la care ajung un grup de oameni. De pildă, ce frumoasă este expresia : „Omul e ca oul !". Nu este nici proverb, nici folclor. Şi, totuşi, este cea mai crîncenă formulare a sentimentului de evanescență a existenței umane. Proverbul însuşi a fost la început o expresie fericită, dar cîtă experiență colectivă înapoia lui, cîtă precizie în imagini, cît fantastic acumulat. Nimeni nu poate face un proverb din capul lui. Şi nici nu poate colabora la creşterea unui argou dacă nu se integrează perfect în organicitatea acelei colectivități sau acelei bresle.

DIN „FRAGMENTARIUM'

Nota *despre „bolnavi"*

Nu ştiu cine a spus şi în ce împrejurare, că nu există boli – ci numai bolnavi. Formula aceasta, în orice caz, exprimă atît de bine o anumită concepţie medicală – cea a timpurilor moderne – încît am auzit-o adesea rostită de doctori. Unul din prietenii mei – *non ignobilis medi-cus* – o socoteşte chiar drept ultimul cuvînt al ştiinţei medicale.

E greu de precizat dacă *acesta e* ultimul cuvînt al ştiinţei medicale, sau neo-hippocratismul, neo-humorismuî modern, cum i se mai spune, care integrează din nou pe om în mijlocul întregii vieţi organice. De un lucru putem. fi siguri : de succesul şi actualitatea formulei „nu există boli, ci numai bolnavi". Dacă ne gîndim, puţin, nu e nimic surprinzător, pentru vremurile noastre, în această formulă. Intr-o epocă a individualismului absolut (1880 – – 1930) era fatal să nu mai existe *categorii* (boli), ci numai indivizi *(bolnavi).* Cînd accentul cade pe individ, iar nu pe *tip* nici pe clasă, chiar şi fenomenele dezordinei organice se „individualizează", încep a exista numai „bolnavi". Maladiile devin scheme prea vagi, cărora nu le corespunde aproape nimic în realitatea clinică. De altfel, cînd oamenii se deosebesc prea mult între ei din punctul de vedere „psihologic", încep să se deosebească şi din punct de vedere biologic. Epocile „clasice" nu cunoşteau bolnavi – ci numai boli.

Un istoric celebru al medicinei, Karl Sudhof,[l] a demonstrat că fiecărei epoci istorice îi corespunde o maladie specifică, o boală „structurală". Bunăoară, lepra în antichitate, ciuma în Evul Mediu, sifilisul în Renaştere, tuberculoza în Romantism, cancerul în epoca modernă. Fiecare dintre aceste maladii exprimă (sau corespunde) concepţia fundamentală despre existenţă a epocii respective. Lepra, în antichitate, corespundea Destinului (individual, se înţelege) ; ciuma exprimă de minune concepţia tragică şi sumbră a existenţei, care domină în Evul Mediu (mulţimi omeneşti nimicite deodată „ca printr-un blestem sau o pedeapsă divină") ; sifilisul nu se putea întinde de-cît într-o epocă în care libertinajul era posibil, femeia curtezană juca rol de frunte şi „călătoria" era un stil de existenţă ; tubercftloza corespunde pe deoparte pateticului clorotic al romantismului, iar pe de altă parte el ajunge „boala socială" în urma mizeriei urbane produsă de revoluţia industrială ; în sfîrşit, cancerul ar exprima într-un anumit fel întîlnirea epocii moderne cu „iraţionalul" (fie în fizică, fie în filozofiile vitaliste).

Nu ştim în ce măsură am rezumat precis rezultatele obţinute de eruditul profesor Sudhof. Schiţa aceasta n-am scris-o, de altfel, decît numai pentru a mă întreba dacă n-ar corespunde mai bine epocii noastre *bolnavul,* pur şi simplu. Dacă nu cumva ceea ce e mai caracteristic în epoca modernă nu este o maladie, ci dezorganizarea corpului uman, anarhia vitală, pulverizarea simptomelor – într-un cuvînt, apariţia *bolnavului,* el însuşi un element ireductibil la categorii precise,

comportîndu-se față de formele clinice ca un „irațional", un etern ‚necunoscut".

Este firesc ca anarhiei metafizice (pozitivismul şi vitalismul) să-i corespundă o anarhie psihologică (indivi-vidualismul) şi o anarhie biologică („bolnavii"). Maladia înseamnă un eveniment patogen, cu sindrome precise, *aceleaşi pentru toți pacienții.* Intervenția „bolnavului" în lume şi în istoria medicinii pulverizează sindromele ; pacientul nu mai aparține unui *tip,* ci devine de cele mai multe ori un caz. Fiecare individ îşi are boala lui. Exasperat de atîtea varietăți şi atîtea nuanțe, de atîtea simptome „personale", medicul epocii noastre recunoaşte că ştiința lui e neputincioasă să intervină în aceste centre anarhice. El se mulțumeşte, după propria sa expresie, „să ajute

natura". Asta înseamnă că, în fața „ireductibilului" şi „iraționalului", el face apel la forțele de ordine, cîte au au mai rămas, ale bolnavului. Medicul încearcă să restaureze ordinea şi armonia organică, înăbuşind anarhia printr-un fel de „polițism", strecurînd adică pe sub mînă „întăriri" în organism. Şi el, omul de ştiință, nu mai crede decît în „viață", în „puterea naturii". Anarhia este latentă în orice om, şi împotriva acestei anarhii medicul ştie că nu poate face nimic. Singura cură este voința de însănătoşire a bolnavului, adică voința lui de ordine şi armonie...

Epoca noastră cunoaşte tehnici curative „personale", cum e bunăoară psihanaliza. Tehnica aceasta variază de la om la om. Nu există categorii, sindrome, tipuri clinice. Există o infinitate de nuanțe, de variații, de „personalități". De altfel psihanaliza exprimă perfect concepția modernă asupra omului şi maladiilor : toți oamenii sînt bolnavi. Există tot atîtea maladii cîți oameni există. Limita precisă între sănătate şi boală a dispărut. Orice individ este o revoluție permanentă. Şi în această „revoluție" medicul nu mai ia partea „poliției", ci trece cu arme şi bagaje în tabăra insurecțională. Medicul psihanalist, conştient de universalitatea anarhiei, nu mai poate crede într-o restaurare totală a ordinei. El se mulțumeşte cu un armistițiu organic şi subliminal. El ar fi fericit să-şi scape pacientul de nebunia furioasă, de anarhia absolută. Nu-i nimic dacă face din el un nebun rezervat, căci într-un anumit sens toți sîntem nebuni. Important este ca starea aceasta de armistițiu să dureze...

Cred că psihanaliza exprimă limita ultimă a individualismului. Tehnica aceasta corespunde momentului de totală dezagregare a „categoriilor" clinice. „Bolnavul" intrase mai demult în istoria medicinei, încă de la a doua jumătate a secolului XIX, dar niciodată „bolnavul" n-a dominat mai despotic gîndirea medicală ca în deceniul de supremație a psihanalizei. In psihanaliză, „bolnavul" şi-a găsit tehnica ideală : un medic care să se ocupe de el vreme îndelungată, o ştiință care îi crede tot, îi scuză tot; îi iartă tot. O ştiință, mai ales, care ține seama de tot ceea ce e *personal* şi *intim* în maladia lui, care nu-1 confundă cu o clasă întreagă de

pacienți, ci îi respectă autonomia...

– 92 –

Mărturiseam, la începutul acestor note, **că** nu ştiu dacă *astăzi* dictonul „nu există boli, ci numai bolnavi" mai este tot atît de valabil ca acum vreo zece ani. S-ar zice că medicina se îndreaptă astăzi către un neo-humorism, către vechile dogme climatice şi organice ale lui Hippocrat. Acest Hippocrat însă nu cunoştea „bolnavii" şi recunoştea foarte puține „boli". In schimb, însă, el împărțea lumea organică în „clime" şi tipurile umane în „humori". Intre zonele siderale, climele terestre şi humorile umane există o secretă armonie. Toate la un loc alcătuiesc un „cosmos", un întreg viu şi armonios. Tipurile humorale sînt *categorii* la care participă organic oamenii „bolnavi". Bolnavii se integrează în tipuri humorale, iar aceste tipuri humorale nu sînt nici ele autonome, ci se găsesc în strînsă legătură cu „climele" şi chiar cu „asfrele". Bolnavul este acum, prin neo-humorism, integrat în Cosmos, solidarizat cu realitățile organice şi climaterice care îl preced şi îl depăşesc, întoarcerea la Viața ritmică, armonică, a unui Cosmos considerat ca un *întreg,* ca o totalitate – întoarcere pe care o putem descifra în actuala orientare a ştiințelor şi a filozofiilor – se recunoaşte şi în concepțiile ultime ale medicinei. Asta ar trebui să ne dea de gîndit. S-ar putea totuşi ca semnul epocii noastre să fie totalitarismul...

Despre misterele degradate

Am în fața mea o carte recentă a scriitorului Dimitri Merejkovski : *Atlantida* (publicată la Belgrad 1930, trad. ital. 1937). Şi acest volum face parte din seria lucrărilor „misterioase" ale romancierului rus. Fişa editorului îl rezumă astfel : 11960 de ani înainte de Cristos un întreg continent se scufundă în Ocean ; marele scriitor rus îl readuce la lumină povestind catastrofele umanității primordiale".

„Atlantida" este o problemă foarte serioasă, nu numai pentru „ştiința" universitară dar şi pentru toți acei, care vor să cunoască originile tradițiilor europene. Mi se pare însă semnificativ pentru o anumită mentalitate a timpului nostru – felul în care Merejkoski cercetează această tradiție a Atlantidei. îşi păstrează necontenit cititorul într-o încordare bine calculată ; din clipă în clipă aştepți

– 93 –

să ți se releveze un mare „secret", pe care autorul îl amînă şi-I ascunde cu multă abilitate. Capitolele – care poartă titluri „magice" – sînt împărțite în paragrafe foarte scurte, uneori numai de două-trei rînduri. împărțirea aceasta răspunde unei intenții precise : trebuie ca cetitorul să înțeleagă solemnitatea lecturii, şi să citească rîn-durile concentrat şi emoționat, aşa cum se citesc inscripțiile. De altfel, mai mult de jumătatea cărții este alcătuită din citate : şi citatele sunt făcute, iarăşi, cu multă socoteală. Foarte multe sunt culese din Evanghelii şi din Ti-*meaus* al lui Platon.

Cititorul primeşte întotdeauna cu bucurie oricîte versete din Evanghelii. Asta îi flatează oarecum micul său orgoliu, îl face mai solemn, mai „profund", mai

„franciscan".

Cu atît mai mult succes are tehnica aceasta a citatelor evanghelice copioase, în țări catolice sau greco-orto-doxe, unde cunoaşterea textelor sfinte este aproximativă. De asemenea, extractele din Platon, şi îndeosebi din *Timeaus,* sunt menite să lărgească numărul admiratorilor acestor romancieri-filozofi. Cetitorul este întotdeauna bucuros să afle ceva „simplu şi precis" despre ceva vag şi binecunoscut de pe băncile liceului. Cu atît mai bucuros este dispus să-şi completeze informația, cu cît nu este vorba despre o carte severă şi anostă – care poate fi ori-cînd găsită într-o librărie sau într-o bibliotecă – ci de p agreabilă călătorie misterioasă în căutarea Atlantidei.

Este iarăşi foarte folositor – şi Merejkowski a descoperit lucrul acesta demult – să strecori cetitorului cîteva texte „misterioase" : să pomeneşti, bunăoară, de „Cartea morților" egipteană (fără să-i spui că titlul acesta este dat de orientaliştii europeni din veacul trecut, că nu e vorba de o „carte misterioasă", ci pur şi simplu de o culegere de litanii funerare). Este şi mai bine să citezi din cartea lui Enoch, din vreun apocalips sirian, din anumite texte chal-deene, cum ar fi de pildă Legenda lui Ghilgameş. Prudență, însă. Nu trebuie să abuzezi de texte. In nici un caz nu trebuie să depăşeşti cu mult nivelul cetitorului. Nu cumva să te creadă că ai renunțat la „mister" şi că fac „cultură", „istorie" sau „erudiție". Dă cetitorului ce este al cetitorului : un nume nou la trei pagini, şi de trei ori pe pagină nume cunoscute : Isus, Sf. Pavel, Platon, Shakespeare,

Goethe. Este şi mai recomandabilă tehnica lui Merejkowski : multe citate din poeți, mai ales din poeții ruşi. Asta impresionează întotdeauna. Cetitorul îți rămîne recunoscător că şi-a verificat, prin cartea ta, întinderea culturii sale : care începe de la Platon şi se termină" cu Serghei Ese-nin. Nu trebuie să deştepți în cetitor complexele de inferioritate, să-i aminteşti de lucruri pe care nu le ştie şi nu are, mai ales, răbdarea să le învețe. Spune-i deci de Ghilgameş, dar opreşte-te aici. Nu aglomera decît nume cunoscute. Asta îi înalță necontenit moralul.

Acum, în ceea ce priveşte „substanța" cărții, Tot tehnica lui Merejkowski rămîne infailibilă : misterul decupat. Scrii simplu şi profund. Foloseşti cît mai multe majuscule : Arbore, Foc, Ocean, Demon etc. Fracturezi pagina în paragrafe numerotate şi paragrafele în propoziții scurte. La rîndul ei, propoziția scurtă este fracturată de un număr impresionant de majuscule. Niciodată, însă, nu spui într-o frază tot ce se poate spune în ea. Cealaltă jumătate a gîn-dului nu o mărturiseşti în altă frază, în alt paragraf, în alt capitol, în altă carte. Păstrează misterul decupîndu-1. Deschide cetitorului cît mai multe ferestre către infinit, către acei 11960 de ani care s-au scurs de la înghițirea Atlantidei. Ajută-1 să fie copleşit de mister, de propria sa profunzime, de marea sa înțelepciune.

Nu e greu de ghicit pe cine înlocuieşte astăzi Merejkowski în conştiința europeană : pe Maurice Maeterlinck. La 1900 erau la modă „secretele sufletului" :

Paul Bourget făcea psihologia femeilor de lume, iar Maeterlinck îşi flata cetitoarele cu o parapsihologic de salon. Se vorbea atunci mult de cercetările metapsihice, de psihometrie şi ocultism parfumat (ultimele svîcniri ale „satanismului" preromantic) – şi Maeterlinck „interpreta" aceste experienţe aproximative cu versuri simboliste, alegorii, aforisme turburător) agnostice. „Marele Necunoscut" era pe atunci „sufletul". Destinul acestui suflet – într-o epocă de înfloritor şi comod individualism – era descifrat şi parfumat în atîtea cărţi de fragedă filozofie ale lui Maeterlinck. Femeile ca şi anglo-saxonii erau înfioraţi de misterele

. acestui „suflet" pe care „ştiinţa" nu-1 ucisese şi filozofia oficială nu-1 domesticise. Ce încîntare să afli, în proza ritmică a lui Maeterlinck că omul *ar putea* avea o viaţă post-mortem, dar că această viaţă *pare* a fi fost foarte misterioasă, pentru că, evident, există Timpul, există Somnul, există mai ales, Destinul ! Şi apoi, ne aminteşte Maeterlinck, există caii de la Elberferd, aceşti cai miracu-loşi care *ar putea* să aibă un suflet. Şi atunci ?!...

Falsul mister, pseudo-transa şi vulgaritatea profundă a întregii opere eseistice şi „filozofice" a lui Maeterlinck a reînviat ca prin minune în cărţile „misterioase" ale lui Merejkowski. Evident, astăzi, nu mai e la modă „sufletul". Trăim într-o epocă în care colectivismul îşi împlîntă pecetea pînă şi asupra „misterului". Astăzi aproape nimeni nu mai e interesat de propriul său „suflet" – căci atenţia tuturor e îndreptată spre viitorul (Apocalips) sau spre trecutul omenirii (protoistorie – „Atlantida"). Ar fi instructiv de urmărit felul în care se degradează misterul. In orice epocă există oameni – iar în timpurile moderne aceşti oameni alcătuiesc de obicei „elitele" – care nu pot renunţa la „mister", şi care, fireşte, sunt incapabili să surprindă valoarea metafizică sau religioasă a „misterului", întocmai după cum în secolul trecut, cînd pozitivismul alungase metafizica şi mistica din preocupările oficiale, „setea de absolut" se manifesta prin spiritism – tot astfel în veacul nostru asistăm la o nouă degradare a „misterului".

Degradare care corespunde „stilului" nostru, crescut sub zodia colectivismului : în loc să mai fie preocupat de propriul său „mister" – omul de astăzi se preocupă de „misterul" zonelor întunecate din istoria omenirii, de Atlantida, de sfîrşitul lumii etc.

Toate aceste zone întunecate din viaţa omenirii, atît problema Atlantidei cît şi tragedia eventuală a unei sincope a lumii occidentale – merită toată atenţia. Numai că aceste probleme nu se rezolvă facil, prin cărţi de felul celor semnate de Merejkowski sau J.J. Riviere. Ceva mai mult, asemenea probleme sunt inaccesibile mulţimilor cultivate, care, oricîte eforturi ar depune, nu pot depăşi opacitatea lor metafizică şi mediocritatea lor spirituală. Ca, şi Freud, ca şi Wells, ca şi alţi atîţia mari eterodocşi ai lumii moderne – Merejkowski crede că oricine dă o sută

de lei şi citeşte o carte asupra Atlantidei sau asupra! lui „Isus Necunoscut",

descifrează o mare taină metafizică. Intîlnim şi aici aceeaşi caracteristică a epocii moderne : laicizarea absolutului, credința că *oricine* – fără asceză, eforturi dirijate şi vocație – poate „descifra secretul lumii". Şi, evident, pentru ca acest „secret" să poată fi „descifrat" de oricine, să poată fi asimilat de oricine, cu o sută-două de lei, cu două-trei cărți citite – acest „secret" se numeşte lupta de clasă, rasism, psihanaliză sau „Atlantida"...

Protoistorie sau ev mediu

Națiunile europene se împart în două mari grupe : cele care au avut un Ev Mediu glorios din crizele căruia s-a iscat Renaşterea – şi cele care au avut un Ev Mediu larvar, nesemnificativ, derivat. Națiunile din prima categorie au creat, în bună parte, istoria civilă, spirituală şi culturală a Europei. Pe de-o parte pentru că Evul Mediu occidental păstrase şi fructificase moştenirea greco-latină, fără de care nu s-a putut pînă acum crea nimic durabil în acest continent. Pe de altă parte, pentru că Evul Mediu a convertit la istorie acel haos etnic instaurat în Europa după năvălirea barbarilor.

Este uşor de observat că aproape în întregime cultura europeană modernă e creația exclusivă a acelor neamuri care au avut un Ev Mediu glorios ; ceva mai mult, conştiința istorică şi, în timpuri recente, istorismul – sînt de asemenea creația aceloraşi neamuri. Cu cît moştenirea medievală a unui neam este mai nesemnificativă, cu atît conştiința sa istorică este mai tulbure. Chiar noțiunea de „istorie" are cu totul altă funcțiune într-o cultură cu Ev Mediu glorios (Franța, Germania, Italia, Anglia).

Cînd secolul XIX a pus în; circulație istorismul, acor-dînd valoare spirituală oricărui fapt omenesc care se integrează în durata temporală – concepția aceasta a avut mai mult succes tocmai în țările de mare tradiție medievală. Secolul XIX poate fi numit pe bună dreptate secolul istoriei. Dar deşi s-au făcut uriaşe eforturi pentru cunoaşterea *oricărei istorii* – elitele nu s-au interesat decît de trecutul anumitor țări. Tot ce se scria asupra celorlalte

țări nu interesa decît ca material, ca informație, ca argument pentru susținerea unei anumite teze istorice. Trebuie să recunoaştem că secolul XIX, ca şi începutul secolului XX, a arătat o curiozitate mai susținută şi mai sinceră față de un trib african sau australian (evident, pentru valoarea lor etnografic-sociologică), decît față de istoria României, Bulgariei sau Serbiei...

Individualismul, pozitivismul, asimbolismul care deri-
| vau firesc din secolul istorismului – nu prea aveau ce
! găsi în trecutul neamurilor fără Ev Mediu glorios ; adică,
j fără mari personalități, fără multe întîmplări, fără multe
documente scrise, fără prefaceri sociale şi economice prea

importante, care să poată sta cu strălucire la "temelia unei teorii.

Semnele par a desluşi o totală depăşire atît a istorismului pe de-o parte – cit şi a individualismului şi pozitivismului pe cealaltă parte. Astăzi evenimentul istoric ca atare, considerat în veacul trecut ca un fapt ulfim, care nu-şi are înţelesul decît în sine – începe să-şi piardă autonomia, el fiind de cele mai multe ori judecat ca manifestarea unei forţe iraţionale („destin", „neam", „simbol"). Un *fapt* nu mai interesează în el însuşi nici integrat în seria *faptelor umane* care îl preced (economice, politice, sociale). Faptul devine de cele mai multe ori „cheia" înţelegerii unui om sau a unei epoci ; *simbolizează, totalizează.* Ceva mai mult, dezinteresarea faţă de „evenimentul istoric" – fie al unui individ, fie al unei comunităţi într-un anumit loc şi timp – merge crescînd de la începutul secolului XX. Să ne amintim etnografia, folclorul, sociologia, antropologia – care treceau toate dincolo de *eveniment,* ca să caute *categoria.* Toate aceste ştiinţe, într-un anumit fel, scot pe om din „Istorie" – ţinînd seama numai de „Viaţă". Dar în ultimii douăzeci de ani, şi aceste ştiinţe (create de „spiritul istoric" al secolului XIX) par a-şi pierde primatul. Viaţa omului ca atare interesează din ce în ce mai puţin, şi trec pe primul plan alte realităţi ; nu *categoria* socială sau economică – ci destinul sau simbolul. De aici pasiunea elitelor de astăzi pentru preistorie, rase, religii, mitologii, simboluri. Secolul XIX a fost cel mai opac secol din cîte a cunoscut cultura europeană ; simbolul i-a fost total inaccesibil. (De aceea simbolismul s-a refugiat în poezie şi în francmasonerie, după cum „mistica" s-a

refugiat în spiritism.) Tot ce se întîmplă astăzi In cultura europeană ne îndeamnă să credem că vom asista curînd la o restaurare a simbolului ca instrument de cunoaştere.

Deocamdată, să observăm că, cel puţin în anumite ţări, – interesul s-a deplasat de la *istorie* la protoistorie. Se caută tradiţia nu în Evul Mediu, ci în leagănul rasei, în începuturile neamului. Un „document" preistoric, care nu interesa acum 50 de ani decît pe specialişti – îşi capătă azi o *valoare* spirituală, simbolică. Trecutul nu mai e preţuit întrucît a fost istorie. *Este* preţuit mai ales întrucît a fost originar. Documentul cade pe al'doilea plan ; rămîne semnul, simbolul. Interesează mai puţin critica textuală sau cronologia ; în primul rînd interesează *înţelegerea* documentului. Iar această „înţelegere" se face astăzi într-o manieră foarte puţin riguroasă, se trece dincolo de litera textului şi de forma monumentului; se caută simbolul manifestat acolo. Iar „simbolul" e prezent nu numai în zonele care au participat glorios la istorie ; simbolul se întîlneşte alături de alte fenomene originare, uneori mai pur şi mai bogat) exprimat, în zone fără istorie, dar cu foarte multă preistorie...

România n-a avut un Ev Mediu glorios – dar a avut o preistorie egală, dacă nu

superioară, neamurilor din fruntea Europei, şi creatoare de cultură. Faţă de Evul Mediu germanic, Evul Mediu românesc păleşte ; faţă de Renaşterea italiană, „Renaşterea" noastră din sec. XVIII e de-a dreptul minoră. Dar protoistoria ne aşază pe picior de egalitate cu seminţiile germanice şi latine. Dacă în cultura europeană se vor instaura definitiv noile discipline

– vor fi valorificate acele neamuri care au o protoistorie, iar nu acelea care au un Ev Mediu. Cît de paradoxală este afirmaţia aceasta, ea e adevărată. Viziunea revoluţionară n-a pus oare Rusia în fruntea popoarelor, pentru mesianismul ei ? (Mesianismul este de altfel o pasiune pentru protoistorie înţeleasă d rebours; tot un fenomen originar.) Şi astăzi, nu e mai *prezentă* Norvegia în cultura europeană prin protoistoria ei (care ţine de altfel pînă în Evul Mediu), decît Olanda, care a avut un Ev Mediu fertil şi o Renaştere magnifică ? Nu sînt Siria şi Caucazul zone mult mai apreciate în cultura contemporană pentru preistoria şi protoistoria lor decît Dalmaţia, cu un atît de înfloritor Ev Mediu şi o atît de originală Renaştere ?

Dacă astfel stau lucrurile, se poate vorbi despre „şansa" României de a-şi valorifica spiritual şi cultural trecutul. Nu „istoria" României va interesa Europa. De altfel istoria propriu-zisă interesează din ce în ce mai puţin pe creatorii de cultură – ea începînd a deveni hrana favorită a maselor. (Vă amintiţi că literatura „transformistă" a înflorit în epoca de decădere a teoriilor evoluţioniste, cînd biologii încercau ipoteze noi ?) România are însă o protoistorie şi o preistorie remarcabile. Aici, pe pămîntul nostru, a crescut un „fenomen originar". Aici s-au manifestat simboluri, s-au transmis tradiţii. Lucrurile acestea, de un mediocru interes acum treizeci-patruzeci de ani, au ajuns astăzi de mare preţ. Originea unui simbol preţuieşte cît descoperirea unei dinastii de faraoni. Precizarea leagănului unui popor interesează mai mult ca descifrarea unui manuscris medieval. Nu mai *e* „glorie" atît de mare să fii creator de istorie. Este mult mai preţioasă apartenenţa la o „rasă" originară. Este şi nu este interesant să ai o literatură mare, o artă modernă valoroasă, o filozofie personală. Dar toate acestea sînt întrecute de participarea la o mare „tradiţie" spirituală, care-şi are rădăcinile în protoistorie, şi pe care istoria n-a făcut decît s-o adultereze.

Acesta fiind fenomenul spiritual care se precizează în Europa – trebuie să mărturisim că el se potriveşte de minune condiţiei României. Ne-ar fi fost foarte greu să fructificăm experienţa noastră cosmică şi istorică pe liniile secolului XIX. Eram de la început întrecuţi de alte neamuri, prin lipsa noastră de Ev Mediu şi Renaştere.

Astăzi, însă, împrejurările sînt schimbate. Şi dacă noi vom şti să profităm de egalitatea ce ni se oferă – chiar dacă acest moment spiritual nu durează decît o generaţie, două – „prezenţa" noastră în cultura europeană va fi dobîndită. Să nu uităm că ţările scandinave au intrat în cultura europeană la sfîrşitul veacului trecut – cînd individualismul şi drama protestantă domina Franţa – *şi au rămas* şi după ce

s-a consumat momentul spiritual care le-a provocat intrarea.

Descoperirea simbolului, după atîtea secole de opacitate, nu poate însă fructificai spiritualitatea europeană numai cîteva generații...

– 100 –

Pentru a „profita" de acest moment spiritual european, ar fi totuşi nevoie de cîteva reforme, despre care nu ne facem nici o iluzie că vor fi prea curînd realizate. Bunăoară, interesul nostru îngrijorător pentru „istorie" trebuie corectat cu promovarea urgentă a studiilor de antropo-geo-grafie, preistorie, protoistorie şi folclor. Cercetările bal-canologice trebuiesc duse pînă la limita lor extremă : preistoria peninsulei. Toate acestea, fireşte, *înțelese* într-un spirit cu totul altul decît cel care conduce eforturile cercetătorilor noştri de astăzi. Trebuie să *ghicim* mai mult orientarea spirituală a Europei viitoare, ca să lucrăm din vreme şi să ajungem la rezultate precise de care cercetătorii străini vor ține seama. Altminteri, repetăm drama ştiinței româneşti ; facem filologie romanică după ce s-a *început* în alte țări ; facem folclor după ce 1-au *descoperit* alții – facem întotdeauna după alte neamuri.

De data aceasta, momentul spiritual european aşezîn-du-ne pe primul plan – şi avînd „fenomenul originar" la noi acasă – am putea să ne depăşim porecla...

Teama de necunoscut

„Teama de necunoscut" este – şi a fost încă din timpul lui Lucretius – un subiect „gras" pentru toți filozofii şi diletanții care-şi propun să desluşească originile religiilor, ale mitologiilor şi moralelor. De cîte ori vorbeşti despre „omul primitiv", eşti aproape obligat să aminteşti şi teama lui de „necunoscut", izvorul acesta nesecat al tuturor credințelor, superstițiilor şi extazelor care au umilit sîngeros condiția umană.

„Teama de necunoscut" a dat prilej erudiților să-si reverse sertarele lor cu fişe – şi nu e deloc exagerat să se spună că biblioteca scrisă de prodigiosul Şir James Fra-zer se întemeiază, în bună parte, pe spaima şi fascinația pe care a exercitat-o întotdeauna *necunoscutul* asupra sufletului omenesc. Ar fi, de aceea, temerar să ne avîntăm într-o discuție în care argumentele sînt mai mult de ordin statistic, desfăşurîndu-se pe zeci de mii de pagini de etnologie, antropologie şi folclor.

Dar pot fi comunicate aici, cu gîndul la acel cititor neconformist şi curios – pentru care scriu de la o bucată de vreme, cu exclusivitate – pot fi împărtăşite în cîteva

– 101 –

simple note anumite observații privind această controversată problemă. Mi se pare, bunăoară, că nu s-a subliniat îndeajuns unul din motivele *spaimei de necunoscut,* spaimei de lucruri sau de oameni noi – pe care o încearcă mai ales „oamenii primitivi", *Ies moins civilises.* Acest motiv ar putea fi astfel formulat : omul primitv se teme de lucrurile sau persoanele necunoscute pentru că aceste lucruri

sau persoane nu coincid *şi nici măcar nu se potrivesc cu propria imagine pe care şi-a făcut-o el despre sine.*

Orice lucru sau persoană care modifică – mai precis, contrazice – recunoaşterea omului primitiv despre sine, devine primejdios ; nu pentru că e „necunoscut", pentru că n-a fost întîlnit pînă acum, ci pentru că nu se poate încadra nici armoniza cu icoana închipuită de om sieşi, în această interpretare pe care o dau „spaimei de necunoscut", accentul nu mai cade pe oceanul nesfîrşit al fenomenelor exterioare omului – ci pe *ideea de om,* aşa cum este intuită şi trăită de fiecare trib necivilizat şi fiecare naţiune în parte. Cu cît este mai puţin „civilizat" un om, cu atît icoana pe care şi-o face despre sine este mai absolută, mai rigidă în limitele ei. *Norma* domină conştiinţa omenească încă de la începuturile ei atît de turburi, chiar în aşa numitele faze prelogice.

Un „primitiv" care se crede născut dintr-o planetă, are o icoană despre sine (despre „om") tot atît de coerentă şi de precisă ca şi un om care se ştie vivipar. Cel dintîi – pre-supunînd că nu cunoaşte metalurgia – va avea în faţa primului fierar aceeaşi spaimă pe care a avut-o oricare om civilizat în faţa primului aeroplan, în ambele cazuri, spaima nu derivă din caracterul „necunoscut" al fierarului sau aeroplanului – ci din strivirea violentă a imaginii antropologice. Spaima aceasta ia uneori forme brutale ; dar chiar atunci cînd oamenii nu mai tremură şi nici nu urlă în faţa unui lucru sau a unei persoane noi, spaima există. Nimic nu terorizează mai crîncen sufletul omului decît spaima de a i se contrazice sau suprima icoana despre sine. Frica de moarte îşi are rădăcinile tot în această imagine antropologică. Nu e locul să deschid aici această gravă problemă, dar într-un studiu de apropiată apariţie mă trudesc să demonstrez că spaima de moarte îşi are rădăcinile în *contrazicerea ideii pe care şi-a* focut-o omul *despre sine.* Ceea ce se numeşte „sentimentul morţii" si

„spaima de moarte" este, de altfel, un derivat; la început a existat numai *spaima de morţi.*

Dar să ne reîntoarcem la pretextul nostru. Spuneam că spaima de a i se ataca sau anihila icoana pe care omul şi-o face despre sine ia de multe ori forme benigne. Este un soi de rezistenţă pasivă, care arareori trece la violenţă. Mesajul lui Cristos – care răstoarnă' vechea economie a lumii antice, adică distruge în întregime vechea icoană pe care omul şi-o făcuse despre sine, – întîmpină nu numai violenţa păgînismului, ci mai ales rezistenţa pasivă a fiecărui om în parte, a fiecărui convertit în parte, pentru că fiecare renunţă greu la anumite forme mentale şi la o anumită imagine antropologică. Dar rezistenţa întîmpinată de genii, de reformatori, de moralişti, de orice personalitate creatoare ? Toate acestea sînt prea evidente ca să mai stăruim.

O simplă observaţie, privind exclusiv lumea modernă (postmedievală), care

cunoaşte – în mediile ei urbane – un amestec de „imagini antropologice" ; în această lume modernă, nu numai „personalitățile" puternice sînt privite cu neîncredere şi teamă – ci orice om viu este pentru celălalt, prin simpla *lui prezență,* – un izvor permanent de griji şi nelinişti. Cum spunea Goethe (care înțelegea perfect logica şi simbolul omului modern), fiecare ins este pentru tovarăşul în a cărui prezență trăieşte mai îndelungat, un *demon ;* adică, forța care îi năruieşte icoana despre sine...

Toate lucrurile acestea sînt incontestabil şi mai evidente cu cît înaintăm spre începuturile vieții spirituale omeneşti. Am arătat într-o carte recentă, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Ed. „Vremea", 1937), că importanța descoperirii metalurgiei nu constă în faptul brut şi în consecințele sale civilizatorii – ci în modificarea pe care a adus-o această descoperire imaginii omului despre sine şi concepției sale asupra Cosmosului. Revoluția mentală provocată de prezența metalelor în experiența umană – prezență care introduce pe om, prin omologări nesfîrşite, în alte niveluri cosmice, inaccesibile mai înainte – precede, şi întrece ca importanță, progresul tehnic şi economic pe care omul 1-a realizat prin

– 103 –

uzul metalelor. Intr-o altă carte, *Originile agriculturii,* voi încerca să demonstrez revoluția mentală pe care o provoacă descoperirea tehnicilor agricole şi a ritmului vieții vegetale. Asemenea descoperiri (şi mai sînt şi altele : calendarul, astronomia etc.) pun pe om în contact cu lucruri atît de *noi,* încît în afară de faptul că descoperirile devin pentru foarte multă vreme tehnici magice (pentru că *înspăimântă),* ele distrug complet vechea icoană a omului despre sine...

Valorificări ale Evului Mediu

Observați cum judecau şi, mai ales, ce *vedeau* oamenii din secolul XVIII şi XIX, în Evul Mediu : orori şi întuneric (sec. XVIII) şi arta gotică (sec. XIX). Tot secolul al XVIII-lea este dominat de „romanul negru" englezesc, şi de polemica voltairiană contra monahismului şi a valorilor creştine. Cărțile cu cel mai copleşitor şi mai statornic succes au fost, în secolul XVIII, romanele care aveau ca personaj principal un călugăr scelerat şi a căror acțiune se petrecea, în genere, în „Evul întunecat" (Dark Age). De abia acum istoricii literari au explorat influențele pe care romane ca *The Monk* (1795) a lui M.G. Lewis, sau *The Italian, or The Confessional of the Black Penitent* (1797) al Annei Radcliffe, – le-au exercitat asupra întregii literaturi europene din secolul XIX. Hoffmann, Walter Scott, Victor Hugo, George Sand etc. – toți au scris sub influența acestor romane negre, cu mănăstiri tenebroase, cu călugări scelerați, cu fecioare victime nevinovate ale sadismului monahal, cu crime şi orori nesfîrşite. Recomand cititorului curios o monografie admirabilă documentată asupra acestor romane frenetic anti-catolice şi, ca spirit, anti-me-dievale : *La carne, la morte e ii diavolo nellai letteratura romantica* (Milano-Roma, 1931) a lui Mărio Praz. Pasiunea cu care erau citite pe atunci aceste romane

nu este egalată decît de frenezia polemicii anti-medievale şi anti-catolice purtată de Voltaire o generaţie înainte, Evul Mediu se rezuma, pentru spiritul secolului XVIII, la oroare, turpitudine, peisaj lugubru, crimă şi sadism. Un adevărat „Ev întunecat"...

– 104 –

Romanticii secolului XIX au descoperit, în Evul Mediu, arta gotică. Sensibilitatea romantică a valorificat idealul şi viaţa medievală pentru că descoperise arta gotică ; descoperise ruinele castelelor, umbrele catedralelor, picturile mănăstirilor. Numai după această vrajă vizuală, romantismul a început să găsească în Evul Mediu cîteva din propriile lui idealuri : simplicitatea vieţii, pathosul erotic, „autenticitatea", „fenomenul originar" etc. Dar este uşor de observat că şi în această valorificare simpatică a Evului Mediu, pe care a realizat-o romantismul, se păstrează elemente din atitudinea negativă şi polemică a secolului XVIII. Se păstrează, înainte de toate, „pateticul", „straniul", „lugubrul" din romanele lui Lewis şi Radcliffe. Latent, în romantism rămîne neschimbată atitudinea critică a unui Voltaire, bunăoară, faţă de scolastică. Mistica medievală, „diabolismul" şi „magia" medievală este o descoperire a romantismului – dar Sf. Toma şi scolastica, în genere, rămîn tot atît de inasimilabile geniului romantic pe cît erau în timpul enciclopediştilor. Thomismul este o descoperire recentă. Summa theologiae a fost repusă în circulaţie în seminariile catolice de abia în a doua jumătate a secolului XIX (pînă atunci se studiau mai cu seama comentarii şi rezumatele thomiste). Iar „actualitatea" *Summei* în cultura europeană profană se datoreşte, în bună parte, lui Maritain şi Grabmann ; adică, ultimelor două decade.

Giotto a fost descoperit de romantici, ca şi poezia tru-badurică. Dar *Divina Commedia* şi franciscanismul – două mari culmi ale Evului Mediu – au rămas nefructificate, s-ar putea chiar spune neasimilate de către romantici. Dante era prea teolog, prea „simbolic", şi de o profunzime pe care romantismul nu o iubea ; profunzimea dogmatică. Era prea multă „tărie" în Dante. Beatrice semăna prea mult cu virtuţile teologale ; aproape că nu avea biografie. Şi romantismul care a exaltat pe Abelard şi Helo-isa (existenţe patetice) şi pe Laura lui Petrarca (fluviu al lacrimilor) – a trecut respectuos pe lîngă Beatrice. Sfîn-tul Francisc a fost „descoperit" de către protestantism (Reuss, Sabatier) şi de laicii sentimentali (Renan), în a doua parte a secolului XIX. Pentru romantici, Sf. Francisc era prea simplu şi patetismul său prea puţin biografic. Nu erau întîmplări tragice în viaţa Sfîntului Francisc.

– 105 –

De aceea romanticii, cînd au voit să găsească emoţii tari şi „trăiri mistice" frenetice, au căutat în alte sectoare ale creştinismului. Au descoperit pe Swedenborg, pe Pa-racelsius, pe Nostradamus. Generaţiile iluministe, care precedaseră cu puţin apariţia romantismului, aveau gusturi şi mai impure.

Cagliostro, martinismul, „magnetizo-rii", rosi-crucianismul şi alte mistere degradate alcătuiau hrana spirituală a elitelor anterioare şi contemporane revoluției franceze. Secolul XVIII savura *The Monk* al lui Lewis pentru că monahismul catolic era descris în acest roman ca un adevărat izvor al ororilor – dar în acelaşi timp „secolul luminilor" se cufunda într-un ocean de pseudomistere şi mistagogisme de cumplită mediocritate. Am scris mai demult un articolaş *(„Luminile" secolului XVIII,* în „Cuvîntul"), comentînd în grabă volumele lui Auguste Viatte, *Leş sources occultes du romantisme* (Paris, 1928), şi n-are rost să mai revin acum asupra acestei probleme, în nenumărate rînduri, şi ocupîndu-mă de fenomene felurite, am arătat că într-o epoca în care mistica şi metafizica e atacată, triumfă mistagogia şi pseudooccultismul. Cine nu mai crede în taine, crede în mesmerism şi francmasonerie ; cine nu mai crede în Paradis, crede în spiritism...

Comparată cu „valorificarea" Evului Mediu de către secolul XVIII şi XIX, cît de deosebită este concepția secolului nostru ! Mă gîndesc mai ales la gînditorii care sînt încă în viață, şi care au scris în ultimii douăzeci de ani. Epoca noastră *vede* cu totul altceva în Evul Mediu. In primul rînd, vede şi începe să înțeleagă *simbolul* (Dante, arhitectura sacră, *Pedeli d'Amore* cu limbajele lor „secrete") şi primatul transcendenței (metafizica şi mistica). In al doilea rînd, descoperă în Evul Mediu ceea ce s-a numit continuitate tradițională : bresle, state feudale, papalitate. Nici peisajul monastic, nici cîntecul trubadurului, nici pateticul idilei unui cavaler nu mai fructifică viața sufletească a modernului. El *vede* altceva în Evul Mediu decît ceea ce vedea omul secolului XVIII, care citea pe Lewis, sau romanticul secolului XIX, care citea pe Victor Hugo. Dacă ne gîndim la un Maritain, Rene Guenon, Evola, Ananda Coomaraswamy etc. – putem spune fără teamă de a pastişa versul d-lui Camil Petrescu, că astăzi elitele văd în Evul Mediu *ideile.* Ceea ce ne uimeşte şi ne inte-

resează, în primul rind, în Evul Mediu, este imeHsfc sa capacitate rațională şi simbolică. Astăzi, dnd eafcSratît de greu (şi, mai ales, era atît de greu cu zece ani în urmă) să convingi pe cineva de „autonomia" ideii şi de eficiența spirituală a simbolului – privim cu admirație la Evul Mediu însetat de dogmă, de alegorie, de simbolism.

Epoca modernă izbuteşte să depăşească viziunea *istorică* a Evului Mediu (cf. articolul nostru „Preistorie şi Evul Mediu"). Dar descoperă în acelaşi timp valorile trans-istorice ale acestui Ev tradițional şi spiritual.

Izbutim să ne desprindem de *istoria* medievală după ce (stingîndu-se romantismul) ne-am desprins de *peisajul* medieval. Descoperim, cu mirare, că specificitatea Evului Mediu stă mai puțin în „istoria" sa, în „devenirea" sa – cît în ceea ce are el supra-istoric, tradițional, universal : în simbolismul şi în metafizica sa.

Dintr-o antropologie

Unul dintre cei mai învățați oameni ai secolului nostru, bătrînul Şir James Frazer, îşi încheia capodopera sa, celebra *Ramuri de Aur* (12 volume), cu cîteva considerații pesimiste asupra condiției umane. Afirma Şir James că întreaga istorie a neamului omenesc este un şir neîntrerupt de crime, stupidități şi imbecilități nevindecabile. Pretutindeni, şi în toate epocile, omul a gîndit prost, a învățat greşit, a văzut lucrurile anapoda ; şi, ceea ce e mai grav, nu s-a putut niciodată dezbăra de aceste păcate ancestrale. „Primitivul" n-a murit; nu 1-a omorît nici mesajul lui lisus Christos, nici Renaşterea, nici ştiința modernă.

Antropologia şi etnografia modernă nu mai au curajul să fie atît de pesimiste ca pe vremea cînd îşi clădea Frazer monumentala sa operă. Mai întîi, nimeni nu mai crede astăzi în „barbaria" sau „sălbăticia" primitivilor. Viața mentală a primitivilor este tot atît de coerentă ca şi a grecilor antici, numai că ea se exprimă prin alfe formule. Ceea ce îl întrista pe Şir James, ceea ce numea el „stupiditatea" primitivului, transmisă prin tradiție omului modern, alcătuieşte poate lucrul cel mai prețios pentru noi: căci aceste „stupidități" sînt o serie de afirmații teoretice, constituind laolaltă un „sistem", care au doar păcatul că nu sînt înțelese de o minte europeană alimentată de pozi-

tivism şi darwinism. Etnografia modernă a început să aprecieze adînca valoare metafizică a simbolurilor şi ritualelor care, pentru un Şir James, erau doar semne şi gesturi pornite dintr-o fundamentală „stupiditate".

Dimpotrivă, mulți gînditori şi filozofi ai culturii încearcă astăzi să descifreze înțelesul acestor „sisteme" căzute în uitare pînă şi în societățile care le-au dat naştere. Toate eforturile etnografiei şi filozofiei culturii par să conducă la un rezultat de considerabilă importanță : *primatul teoriei în orice fel de societate umană de tip arhaic.* De unde se credea că numai „civilizația" europeană eliberează omul de robia necesităților vieții şi-1 face capabil de contemplație – se observă astăzi că majoritatea culturilor arhaice şi „primitive" acordă *teoriei* un primat pe care niciodată nu 1-au avut nici cele mai desăvîrşito societăți europene moderne. Că această *teorie* nu e fundată pe Euclid, nici pe Copernic, este altă poveste. Dar ea integrează omul în Cosmos şi îi conferă o demnitate pe care demult a pierdut-o în culturile moderne. Omologarea omului cu Cosmosul, mitul făpturii în organică legătură cu Firea, solidaritatea persoanei umane cu viața totală din jurul, dinainte şi de după el – sînt „teorii" întru nimic inferioare concepțiilor moderne asupra rostului şi demnității omului.

Dar nu despre această gravă problemă este vorba în nota de față. Voiam doar să ilustrez afirmația de mai sus – primatul teoriei în orice fel de societate umană tradițională – prin cîteva exemple care au scăpat, pînă acum, atenției filozofilor culturii. De pildă, cei care încearcă să demonstreze că economicul nu predomină

întotdeauna, ar fi putut să găsească un excelent argument în istoria stofei *Kaunakes,* stofă „la modă" în întreaga civilizaţie mediteraneană. Nimic nu silea pe oameni să întrebuinţeze o asemenea stofă : care era extrem de scumpă şi de-a dreptul insuportabilă în climatul cald egeeo-mediteranean. Şi cu toate acestea, stofa *Kaunakes* era pretutindeni răspîndită şi căutată cu aviditate de toţi. Căci avea o valoare rituală. Era o stofă de bun augur. Era în aşa fel ţesută – aspră, grosolană – ca să imite scoarţa copacilor, şi devenea astfel o emblemă a zeiţei fertilităţii. Oamenii o purtau nu pentru că ea convenea fiziologiei lor, ci pentru că răspundea „teoriei" lor, pentru că, îmbrăcaţi în stofa *Kaunakes* erau

– 108 –

solidarizaţi cu izvorul universal de energie şi fecunditate, participau direct la ritmurile cosmice dirijate de Marea Zeiţă.

Liber este ori şi cine să creadă! că, procedînd astfel, căutînd solidarizarea cu ritmurile cosmice iar nu simpla comoditate vestimentară, acei oameni procedau ca nişte imbecili. Fapt este că setea omului mediteranean de a se simţi alături de marile forţe cosmice întrecea dorinţa lui de a se simţi comod îmbrăcat. Ceea ce îl interesa, în primul rînd, era poziţia lui spirituală în Cosmos, demnitatea lui umană. Poziţia biologică a omului în Cosmos este o descoperire recentă. O descoperire care a adus cu sine nenumărate comodităţi şi foarte multe preciziuni referitoare la lumea înconjurătoare, dar care, se înţelege lesne, a degradat în acelaşi timp omul, solidarizîndu-1 cu nivelurile inferioare ale creaţiei.

Primatul *teoriei asupra* instinctului se verifică chiar în ceea ce am putea numi apucăturile monstruoase ale omului „primitiv". Bunăoară, etnologia modernă a dovedit origina rituală a canibalismului. Oamenii n-au mîncat niciodată pe semenii lor din cauze „economice", pentru că nu aveau ce să mănînce. Canibalismul nu are la bază o necesitate economică, ci o „teorie". Evident, o teorie absurdă, monstruoasă, degradată – dar totuşi o teorie. Mănînci pe semenul tău nu pentru că nu ai hrană – ci ca să-ţi asimilezi „forţele" lui magice. Este un caz 3e traducere în concret a unei „teorii" care nu mai poate fi înţeleasă pe planul ei originar. Pentru că asimilarea forţelor magice" se face, în alte societăţi primitive, care nu cunosc canibalismul, prin mijloace rituale, printr-o „magie" care nu comportă masticarea cadavrului. Avem de-a face, în acest caz, cu o teorie degradată, care e înţeleasă în sensul ei concret, material. Maorii, cînd au venit în Noua Zeelandă, nu erau canibali : au învăţat obiceiul acesta de la localnici. Prin contactul lor cu o cultură inferioară, au *uitat* o sumă de lucruri şi au învăţat altele, degradate.

In alte locuri din Polinezia, canibalismul este o consecinţă a neînţelegerii teologiei. Bunăoară, în Fiji, Tongo şi alte insule din Oceanul Pacific, se aduceau zeilor sacrificii umane pe motivul că „partea spirituală" a jert-

– 109 –

felor este alimentul zeilor. De aici s-a ajuns la canibalism. Şi sacrificiile

umane, si canibalismul, sînt, în acest caz, rezultatele unei greşite înțelegeri a mitologiei împrumutate de la popoarele mai civilizate. Pretutindeni în lumea circumpacifică există un complex iconografic cu sens cosmologic, care reprezintă un monstru în gura căruia stă un om. înțelesul acestui complex iconografic este : primul om se naşte din divinitatea întunericului, în nici una din culturile circumpacifice care cunosc acest complex iconografic nu se practică canibalismul, dar sensul cosmologic al acestui complex iconografic nu a fost înțeles de locuitorii anumitor insule din Pacific. Ei au „tradus" simbolul în sens concret şi au numit divinitatea protectoare : „mîn-cătoare de om". Antropofagia se datoreşte unei „teorii" degradate, incapacității de a înțelege sensul cosmologic al unui simbol iconografic. Pentru că au văzut un om în gura unei divinități a întunericului, ei au crezut că omul e „mîncat" de divinitate, şi au introdus jertfe umane. Apoi, au ajuns antropofagi.

Amănuntele acestea, cît ar fi ele de sumare, ne ajută totuşi să înțelegem ce rol a jucat „teoria" în istoria umanității – şi, mai ales, incapacitatea oamenilor de-a păstra pură o concepție cosmologică sau teologică.

Lucruri de taină...

In societățile aşa-numite „primitive", orice secret este o primejdie. Lucrul tăinuit devine, prin simpla lui tăinuire, primejdios omului şi colectivității. Un „păcat" este un fapt grav, desigur. Dar un „păcat" nemărturisit, ținut ascuns, devine un fapt teribil. Forțele magice provocate de actul tăinuirii amenință cu timpul întreaga comunitate. De aceea, cînd se întîmplă vreo nenorocire – cînd dispare vînatul, sau nu plouă, sau se pierd bătăliile – toți membrii colectivității se grăbesc să-şi mărturisească „păcatele". Confesiunea se face, de obicei, înainte sau în timpul unei activități esențiale pentru viața întregii comunități (vînă-toare, pescuit, războaie etc.) în timp ce bărbații se luptă sau vînează, femeile rămase acasă îşi mărturisesc păcatele – nu cumva secretul pe care 1-au păstrat să ruineze eforturile bărbaților.

– 110 –

De aceea societățile „primitive" şi arhaice nu cunosc secrete „particulare", personale. Fiecare ştie despre vecinul său tot ce se referă la viața lui intimă. Ştie lucrurile acestea nu numai prin confesiunile „păcatelor" ci prin însuşi felul de a trăi, de fiecare zi, al oamenilor din jurul lui. Am amintit, cu alt prilej, valoarea simbolică a fîşii-lor de batik din Jawa şi simbolismul jadului în China, în asemenea societăți nu există secrete personale. Cu o formulă cam prea accentuată, am putea spune că oamenii sînt transparenți unul față de altul. Tot ce fac şi tot ce înseamnă ei în cadrul comunității este mărturisit prin embleme, culori, veşminte, gesturi. Iar atunci cînd un individ săvîrşeşte ceva în taină, se grăbeşte să aducă acel lucru la lumină, mărturisindu-1 cu glas tare.

în asemenea societăți „primitive" şi arhaice, secretul este exclusiv dogmatic,

niciodată episodic. Cu alte cuvinte, anumite lucruri sînt păstrate în taină, bine păzite de curiozitatea celorlalți – dar aceste lucruri nu se referă la viața profană a individului (cine este el, ce meserie are, unde se duce, ce „păcat" a săvîrsit etc.), ci la o realitate transcendentă, sacră. Oamenii aceştia păstrează anumite secrete în legătură cu religia şi concepția lor metafizică, şi care nu se comunică decît tinerilor printr-o ceremonie de inițiere. Tot ce cade, însă, în sfera existențelor individuale, tot ce depinde de om ca atare – este public sau este făcut public prin confesiunile orale. Ceea ce am numit episodic se referă tocmai la aceste întîmplări individuale şi semnificații profane : stare socială, vocație, origină, intenții etc.

„Primitivii" nu acceptă să confere întîmplărilor profane o stare de taină, care nu e firească şi necesară decît realităților sacre. Secretul e firesc şi obligatoriu numai atunci cînd se referă la lucruri sacre şi la teorii metafizice. (Pentru că, oricît ar părea de stranie afirmația aceasta, „primitivii", ca şi popoarele de cultură arhaică, au concepții metafizice foarte coerente, deşi sînt formulate exclusiv prin mijloace pre-discursive : arhitectonică, simbolism, mit, alegorii etc. O cosmologie şi o teologie mela-neziană nu e mai săracă în substanță metafizică decît o filozofie pre-socratică. Singura deosebire este felul de manifestare : cea dintîi e formulată prin mit şi simbol, cealaltă prin „discurs").

– 111 –

De aceea, orice întîmplare profană „prea umană", care încearcă să se ascundă, să devină tainică, se transformă într-un centru de energii nocive. Secretul nu se potriveşte lucrurilor din lumea aceasta.

Calitatea de taină nu poate fi uzurpată de un simplu accident în oceanul devenirii universale decît cu riscul de a transforma acest „secret profan" într-un izvor negativ, aducător de nenorociri asupra întregii comunități, întocmai după cum e un sacrilegiu să tratezi realitățile sacre într-un mod profan – tot aşa e un sacrilegiu să acorzi lucrurilor profane valoare sacră, într-un caz ca şi în celălalt, este o răsturnare de valori. Iar pentru orice logică riguroasă (aşa cum este „logica" primitivă), o răsturnare de valori aduce după sine o perturbare în întreaga armonie cosmică. Universul e solidar cu omul. De aceea secretul e o primejdie pentru societățile primitive : pentru că turbură ritmurile cosmice şi provoacă secetă, sau nenoroc la pescuit etc.

...Dacă ne-ar fi îngăduit să încheiem această notă cu o reflecție asupra societăților moderne, este uşor de înțeles enorma prăpastie care le separă de mentalitatea tradițională, într-o societate modernă, oamenii nu sînt „transparenți" unul față de altul. Fiecare dintre ei este un mic atom, separat de ceilalți. Dacă nu-şi fac „cunoştința", nu ştiu nimic, sau aproape nimic, unii de alții. Cel mult dacă descifrează gradul unui militar sau sensul unei medalii. Dar despre descendența lui, despre viața lui socială, despre dispoziția sa sufletească – nimic. Trebuie să vorbeşti foarte mult într-o societate modernă, ca să te faci cunoscut vecinului tău.

în ceea ce priveşte primejdia secretului, lucrurile se petrec tocmai invers în societăţile moderne. Viaţa interioară ca şi „evenimentele" personale sînt în general ascunse cu mare grijă. Sîntem obişnuiţi să admirăm „discreţia" oamenilor. Unul din motivele admiraţiei noastre faţă de englezi este tocmai această magnifică discreţie a lor. Ne ascundem întîmplările, aventurile, „păcatele" noastre, – adică tot ce aparţine nivelurilor profane ale condiţiei umane, tot ce nu are valoare metafizică, tot ce este înghiţit în neantul devenirii universale. In schimb, în societăţile moderne nu există secret relativ la realită-

ţile religioase şi metafizice. Orice om, de orice vîrstă, de orice pregătire intelectuală, poate pătrunde în orice biserică străină confesiunii lui, poate citi orice text sacru al umanităţii, poate „ataca" orice metafizică. Marile adevăruri religioase şi metafizice, care altădată erau comunicate sub jurămînt în ceremoniile severe ale iniţierii – sînt astăzi tipărite şi traduse în toate limbile moderne, şi pot fi cumpărate cu cîţiva leii de oricine, în schimb, un adulter descoperit provoacă „scandal", iar o întîmplare personală mărturisită este un „sacrilegiu".

Speologie, istorie, folclor

Voiam de mult să cunosc, dintr-o lucrare scrisă pentru nespecialişti, activitatea pe larg a institutului de speleologie de la Cluj, condus de savantul cu renume universal dr. Emil Racoviţă. Fascicolele din *Biospeologica* pe care le-am răsfoit întîmplător erau, pentru ignoranţa mea, taine pecetluite cu şapte peceţi.

Şi, cu toate acestea, îmi era greu să renunţ. Ştiam că doctorul Racoviţă lucrează de aproape 40 de ani în aceste misterioase sectoare ale zoologiei : oceanografia şi fauna peşterilor. Stabilit după război la Cluj, unde conduce institutul de Speleologie împreună cu R. Jeannel (pînă la 1927) şi P.A. Chappuis, şi ajutat de tinerii colaboratori Margareta şi Radu Codreanu, – doctorul Racoviţă este unul din foarte puţinii savanţi români care a creat o „şcoală" ; a imprimat, adică, un anumit ritm de lucru şi o anumită orientare metodologică Institutului pe care îl conduce. O şcoală ştiinţifică *românească* mi se pare întotdeauna un lucru vrednic de cea mai mare atenţie. Putem învăţa ceva din asemenea preocupări abstracte ? Ceva care să ne lămurească sau să verifice, dacă vreţi, structura spirituală românească ? Un tînăr matematician, cu a cărui prietenie mă mîndresc, îmi spunea odată că există o foarte precisă orientare matematică românească : adică, cei mai mulţi dintre matematicienii români dovedesc o atitudine specială faţă de anumite probleme, şi aproape că se dezinteresează de o altă serie de probleme care pasionează, să spunem, pe matematicienii polonezi sau evrei. Dacă lucrul acesta e adevărat, ar însemna că chiar în cele mai abstracte operaţii mintale intervin anu-

mite dispoziţii care ţin de un „imponderabil" : de structuri, de stil, de etnie...

Cu mult interes am citit, deci, capitolul referitor la biologie din volumul recent

tipărit de Academia Română : *La vie* scienti/ique *en Roumante* voi. I. Sciences pures, Bucarest 1937 (respectiv paginile 135 – 196). Succint dar clar se dă seama aici şi despre lucrările Institutului de Speleologie de la Cluj.

Nu încerc – nici n-ar fi locul, în articolaşul de faţă

– să le rezum. Dar observ că unul din obiectivele Institutului este tocmai verificarea metodei profesorului Racoviţă : înlocuirea noţiunii de *specie* prin aceea de *neam* (lignee). Se pare că metoda aceasta a fost pentru prima oară întrebuinţată, cu seriozitate, în publicaţiile Institutului, *Biospeologia.* Metodă care nu înseamnă numai un instrument de lucru, ci şi o anumită „filosofic" biologică. Pentru că, în timp ce *specia* e o formă statică

– *neamul* implică noţiunea de „istorie", de desfăşurare în timp. Speciile nu mai trebuiesc clasate, aşadar, ţinînd seama de caracterele lor prezente (care pot fi secundare sau întîmplătoare) – ci pe temeiul descendenţei lor în timp, adică pe temeiul „istoriei" lor. Metoda aceasta a făcut pe d-rul Racoviţă să propună următoarea formulă : La *taxanomie ne peut etre que de la phylogenie appliquee.* înlocuind primatul *spaţiului* (distribuţia geografică) prin primatul timpului (desfăşurarea „neamului") – d-rul Racoviţă introduce în biologie noţiunea de istorie. Şi metoda aceasta, aplicată întîi de d-sa, dă rezultate excepţionale, întocmai după cum aplicarea conceptului de istorie în etnografie (Graebner, Pater Schmidt etc.) a revoluţionat această ştiinţă.

Făcînd într-adevăr „istorie" naturală, doctorul Emil Racoviţă înlocuieşte noţiunea de specie prin aceea de neam. înlocuieşte o concepţie statică – distribuţia geografică (spaţiul) – printr-o concepţie dinamică : desfăşurarea neamului în *timp.*

Mărturisesc că metoda aceasta, aplicată cu atîta succes în speleologie, la început, ca să răzbată apoi în biologia generală – are ceva „românesc" în ea. Nu numai pentru că românul ar avea o aplecare specială către *timp,* în pofida *spaţiului.* Discuţia acestei afirmaţii ne-ar duce prea departe, şi de aceea preferăm să trecem pe lîngă

– 114 –

ea. Dar nu ne putem opri să nu observăm că istoria a dominat cultura românească modernă încă de la începuturile ei, de la Cantemir. Nu putem uita că toţi creatorii de seamă ai neamului nostru au făcut, într-un fel sau altul, istorie. Uşor de înţeles obsesia aceasta a istoriei în cultura românească modernă. Se căutau originile, se verificau drepturile istorice ale neamului nostru, se promova nobleţea nemului românesc. Cînd ne-am trezit la o „conştiinţă naţională", nu ne puteam mîndri cu nimic altceva decît cu istoria neamului nostru. Un Minai Eminescu cerceta cu patimă istoria românească, deşi era, înainte de toate, un poet şi un metafizician. Marii noştri bărbaţi de stat au avut, cu toţii pasiuni istorice şi arheologice. E de mirare că doctorul Istrati, deşi era chimist, a făcut cercetări istorice şi arheologice ? E de mirare că un bacteriolog ca d-rul Cantacuzino îşi

pierdea nopțile studiind vechile cronici ? E de mirare că savantul dr. Racoviță a *gîndit istoric* cînd a încercat să-şi formuleze metoda sa de cercetare biologică ?...

Dar mai e un amănunt semnificativ, tot în legătură cu speleologia. Aşa cum scrie prof. Voinov, autorul raportului din volumul La *Vie scientifique en Roumanie,* lucrările publicate în Btospeoîogica d-rului Racoviță au demonstrat că troglobii care populează astăzi peşterile aparțin unei faune de mult depăşite. „Ele sînt fosile vii, re-prezentînd adesea stadii foarte vechi, terțiare şi chiar secundare."

Rețineți această expresie : *fosile vii.* Ea nu e lămuritoare numai pentru o seamă de fenomene biologice, rămase pînă acum destul de încurcate. Expresia „fosile vii" ar putea fi adoptată – dar, mai ales, *înțeleasă* – de toți aceia care se ocupă cu folclorul. Pentru că, întocmai după cum în peşteri se conservă o faună arhaică – foarte importantă pentru înțelegerea grupelor zoomorfice primitive, *care nu sînt fosilizabile* – tot aşa memoria populară conservă forme mentale primitive pe care nu le putem găsi păstrate în istorie, tocmai pentru că ele nu se puteau exprima în aspecte durabile (documente, monumente, grafie etc.) : într-un cuvînt, pentru că nu erau fosiîiza-*bile.* Lumina, aerul, pămîntul – le descompuneau, le topeau.

în folclor se întîlnesc, astăzi, forme din mai multe *ere,* reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cîntec popular de inspirație contemporană, alături de forme medievale, pre-creştine sau chiar preistorice. Lucrurile acestea le ştiu şi folcloriştii. Dar, îndrăznim a crede, le înțeleg foarte puțini. Foarte puțini folclorişti înțeleg că memoria populară, întocmai ca o peşteră, a păstrat documente autentice reprezentînd experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibile de crezut.* Dacă ai fi spus unui biolog de acum 80 de ani că *trăiesc* animale din era secundară – ți-ar fi rîs în nas. Doctorul Racoviță şi-a luat sarcina să demonstreze, ştiințific, acest lucru. Folcloriştii care năzuiesc să-şi înțeleagă materialul, nu numai să-1 adune, ar avea multe de învățat din metoda cu care savantul de la Cluj a cercetat peşterile şi a restaurat istoria faunei obscure.

Jad

De la melancolica inutilitate a bijuteriilor şi nestematelor în conştiința colectivității moderne, strămutați-vă cu gîndul într-o cultură perfect solidarizată cu o piatră scumpă – jadul – şi admirabil exprimată prin simbolismul ei : China. De o parte, aprecieri capricioase şi individuale a unor minuni pe care femeile le poftesc pentru scumpetea lor, pentru raritatea şi distincția lor. Psihologia amatorului de bijuterii european e la îndemîna oricui.

Nici un tîlc înapoia colierelor şi aurăriilor : sete de lux, de distincție şi de prestigiu : atîta tot. Cînd cîte un estet încearcă organizarea emoțiilor pe care le sugerează nestematele, cînd vreo aristocrată neurotică încearcă să le regăsească magia – nu izbuteşte să construiască decît un simbolism factice şi arbitrar ; înapoia

căruia nu se ghiceşte intuiția valorii simbolice sau rituale a pietrelor scumpe, ci divinații minore şi cochetării personale, operă de amator accesibilă lui şi bisericuței sale, dar nu oricărui contemporan. Mai mult acest simbolism factice inventat sau comentat de anumiți moderni – e prin excelență diletant : nu angajează adică întreaga lui viață interioară, nu o pătrunde, nici nu o înfrumusețează. Rămîne alături de experiența lui : obiect exterior şi caduc. Şi astfel sînt toate eforturile de simbolică, de integrare sau exprimare a

– 116 –

unei activități fantastice colective, unei experiențe sociale care să lege încontinuu folclorul de instituție – ci sînt inițiative personale, adică individuale şi contingente. Simbolul nu capătă valoare şi nu exprimă realitatea – decît cînd participă la viața unei culturi, e limbaj curent între oameni, e viu, semnificativ şi accesibil oricui şi e produs de activitatea fantastică mitică, a întregii societăți.

Am ales jadul ca vehicol al simbolismului chinez tocmai pentru că e mai puțin cunoscut şi, îa ce mă priveşte, mai fascinant. Jadul e simbolul suveranității şi al puterii, în ordinea socială ; iar în ordinea cosmică el întruchipează esența purității principiului masculin *(yang),* al staticului, al eternului. De aici legătura dintre jad şi nemurire, pe care au revelat-o alchimiştii chinezi ; de aceea se închid „cele nouă deschizături ale trupului" cu pietre de jad, pentru a conserva cadavrul, solidarizîndu-1 cu esența nestricătoare a principiului *(yang).* Imaginile Cerului, Pămîntului şi celor Patru puncte Cardinale sînt reprezentate abstract în construcții de jad (cu excepția Vestului, reprezentat printr-un Tigru). „Mormîntul înseamnă numai schimbarea sălaşului, şi dacă mortul e înconjurat de imaginile celor şase zei cosmici, aceasta însemnează continuarea existenței de după moarte în tovărăşie cu Zeii vieții lui pămînteşti" (Bernard Laufer, *Jade. A study in Chinese Archeology and Religion,* p. 121 – 22 ; cartea lui Laufer, publicată în 1921 de către Field Museum for Natural History, Chicago, e cea mai autorizată monografie asupra jadului). Jadul ajunsese cîndva, în zilele dinastiei Chou, să se ia intern ca hrană (Laufer, p. 296). Iar în taoismul tardiv se impune ideea că el e hrana spiritelor şi că poate asigura nemurirea (De Groot, *Religious System of China, voi I, 271 – 273 ; II.* 395). Un text de Ko Hung spune : „Dacă se închid cu aur şi jad cele nouă deschizături ale cadavrului, acesta va fi conservat şi nu va putrezi". Aurul reprezenta aceeaşi *ne-stricăciune* a principiului viril, după cum perlele simbolizau viața şi rodnicia, în strînsă legătură cu scoicile, icoana principiului feminin (vulva = scoica = perla = a doua naştere = nemurirea ; cf. cartea noastră, *La Mandragore).*

Din jad se lucrau minunate amulete în formă de ci-cadă, emblema reînvierii. Filosoful *Wang Chung* scrie : „înainte de a-şi lepăda cămaşa, cicada e chrisalidă. Cînd

– 117 –

o leapădă, depăşeşte starea de pupă şi se trasformă într-o Cicadă. Spiritul

vital al unui mort părăsindu-şi trupul poate fi comparat unei Cicade ieşind din chrisalidă" *(Forke, Lun-Heng,* part. I, p. 200 ; citat de *Laufer,* p. 300, nota 1).

Alături de acest simbolism cosmic exprimat de jad, a crescut luxuriant şi perfect simbolismul ierarhiilor şi sentimentelor umane. Jadul era emblema prin care un chinez îşi explică rangul social, vocaţia, starea sufletească şi f ilo-sofia. Forma, culoarea, distribuţia şi timpul zilei în care se purta ornamentul din jad – era un fel de limbaj secret şi totuşi accesibil oricui, care exprima şi situa individul mai clar şi mai frumos decît oricare alt limbaj.

împăratul, locţiitorul lumesc al Cerului, poseda anumite toporaşe de jad care reprezentau însăşi virtutea Suveranităţii şi a Puterii. Fiecare clasă de baroni feudali era solidarizată şi simbolizată *de* un obiect în jad cu o formă specială şi de o anumită greutate. Cînd se naşte un băiat, i se dă să se joace cu jad ; emblema demnităţii *(Laufer,* p. 100). Dar jadul avea un rol covîrşitor în viaţa domestică ; fiecare intenţie, fiecare sentiment era exprimat de culorile sau sunetul ornamentelor de jad legate în jurul centurii. Cu intuiţia lor ritmică şi cu aplicarea lor mult răbdătoare, chinezii au izbutit să armonizeze sunetele feluritelor specii de jad în aşa fel încît să exprime cele mai discrete intenţii. Logodnicul care îşi vizita logodnica avea atîmate la centură o bucată de jad a cărei culoare spunea „mi-e dor", o altă bucată indica „Soarele în primăvară" ; umblînd, zgomotul lor mărturisea „onorata inimă se pierde în Onorata Pace" !

Ceea ce e esenţial pentru dreapta apreciere a simbolismului jadului, e necesitatea organică a chinezului de a fi în permanent contact cu ierarhiile cosmice şi cu speciala ierarhie socială la care participă. Jadul nu e o simplă amuletă, sau bijuterie, sau „souvenir". El e semnul ceresc sub care s-a născut şi creşte individul, fără de care s-ar simţi izolat şi trist. Nu e nici totem nici insignă tribală : ci pură experienţă fantastică a rasei, exprimată simbolic şi actualizată de fiecare familie, de fiecare individ.

Un împătrit simbolism al jadului purtat la centură era deja existent în perioada Chou (mileniul I î. Chr.) : mişcarea ritmică şi explozia sonoră a ornamentelor, care

bucurau pe purtător şi impresionau pe tovarăş ; caracterul lor de mărturii de prietenie şi dragoste ; indicaţia rangului printre clasele oficiale, după calitatea şi greutatea jadului ; în sfîrşit, caracterul său emblematic al vocaţiei sau breslei, care prezentau direct pe purtător în mijlocul unei alte societăţi (Laufer, p. 197).

Pan Ku, autorul tratatului Pai *hu* fung, astfel explică vocaţia simbolizată prin jad. „Obiectele care sînt purtate atîmînd de centură fac cunoscute intenţiile cuiva şi îi arată abilităţile. De aceea, cel care cultivă drumul moral (too, „calea" în sensul şcolii confuciene) fără sfîrşit poartă un inel. Cel care îşi întemeiază conduita pe raţiune şi virtute (tao *teh,* în sensul lui Lao-Tse) poartă giuvaeru-rile Kun. Cel care e

abil în a decide *(Kiieh)* chestiuni de dezgust şi îndoială poartă o jumătate de inel *(Kiieh).* Aceasta înseamnă că din felul ornamentelor pe care le poartă un om la centură se poate deduce abilităţile lui" (citat de Laufer, p. 211).

Am ales într-adins aceste pilde, pentru că ele pot fi judecate şi fără lămuriri tehnice de arheologie şi instituţii civile chineze. Dar sînt mii şi mii de asemenea pilde ale solidarităţii societăţii cu simbolismul jadului. Băgaţi bine de seamă că acest simbolism nu e ermetic şi inaceesibil decît celor care *nu participă* la societatea chineză. Nu e, aşadar, privilegiul unei caste sau al unei elite. Oricine înţelege simbolica jadului, deşi nu orişicine poate purta orice fel de jad. E o limbă mai simplă, mai frumoasă şi mai fantastică pentru că a fost creată în fantastică comuniune cu ierarhiile cosmice. Şi, pentru cei care o înţeleg, viaţa ajunge mai plină, mai nuanţată, mai discretă : acesta era, de altfel, şi unul din rosturile simbolului. De aceea monotonia isterizantă a vieţii moderne se împacă atît de bine cu incomprehensibilitatea simbolului.

Cărţi pascale, sau despre necesitatea unui manual al perfectului cititor

Lectura este, pentru omul modern, un viciu sau o osîndă. Citim ca să trecem examenele, să ne înfiorăm sau citim din profesiune. Mă gîndesc, însă, că lectura ar putea implica şi funcţii mai nobile, adică mai fireşti. Ar putea,

– 119 –

de pildă să ne introducă în anotimpuri, să ne reveleze ritmurile din afara noastră (şi din care noi am ieşit prin prostie sau prin ignoranţă). Primăvara, sau solstiţiul de vară, sînt fenomene cosmice pe care le experimentăm biologic şi sentimental; adică, fără voia noastră, obscur, mai mult sau mai puţin la întîmplare. Misterul marii deşteptări vegetale îl simţim fiecare din noi, fireşte. Dar cît de semnificativă ar ajunge această simţire dacă i-am putea descifra emblemele, simbolurile, sensurile ei universale, absolute !

Există, fără îndoială, poeme scrise în felurite limbi pe-care, dacă am şti cînd şi cum să le citim, am pătrunde mai efectiv în Primăvară. Lectura ar putea ajunge o tehnică prin care omul ar învăţa ritmurile şi anotimpurile. Am intra în primăvară cu o anumită carte ; am medita în Săptămîna Luminată pe altă carte ; Noaptea de Sînziene (24 iunie) ne-ar găsi adunaţi, viguroşi, înălţaţi de paginile unei cărţi solare. Mica noastră bibliotecă de cărţi esenţiale ar fi, de fapt, un Calendar interiorizat. Lectura şi-ar regăsi funcţia ei primordială, magică ; de a stabili contactul între om şi cosmos, de a aminti memoriei scurte şi limitate a omului o vastă experienţă colectivă, de a lumina Riturile.

Iată, de pildă, aceste două săptămîni pascale. Ele ar putea fi prilej nu numai de lecturi facile, odihnitoare. Am putea citi şi asimila pagini care să ne ajute să creştem, să înaintăm, să ne ajute, adică, să absorbim toată revelaţia cosmică şi teologală a acestor 14 zile, cărei au despicat cîndva istoria în două. Am putea citi cu inima mai deschisă Evangheliile ; dar şi altceva, texte care circulă mai greu pentru

că n-au trecut niciodată dincolo de cercul specialiştilor. Texte de care nu ştim nimic, pentru că nu ne-a vorbit nimeni de virtuţile lor contemplative.

Dar nu numai în cazul cărţilor pascale se vădeşte ignoranţa noastră. Ne lipseşte în general un *Manual al perfectului cititor,* în care atît neofitul cît şi omul matur ar putea găsi acea informaţie de ordin intim pe care nu i-o dau nici Enciclopediile, nici Tratatele. Citim la întîmplare ce cărţi ne cad în mînă sau ce găsim la părinţi, la amici, la liceu, la bibliotecă. Citim pe Dostoievski înainte de Victor Hugo şi pe Gide înainte de Renan. Ne trezim la vîrsta

– 120 –

cînd viciul acesta trebuie moderat, fără a fi cunoscut anumite cărţi mari ale adolescenţei si ale primei tinereţi. Nu numai „cultura" noastră rămîne incompletă, fragmentară, fracturată – dar şi experienţa sufletească, ceea ce e mult mai grav.

Un *Manual al perfectului cititor* ar putea evita toate aceste neajunsuri, toate ceste pierderi de timp inutile şi aceste grave lacune. S-ar găsi acolo liste de cărţi pe vîrste, pe temperamente, pe anotimpuri. Cărţi care trebuiesc citite de un adolescent, de pildă, de un îndrăgostit sau de un vînător. Cărţi pentru toamnă, pentru noaptea Sfîntului Andrei, pentru Săptămîna Luminată, pentru solstiţiul de vară. Există o armonie între fenomenele cosmice şi etapele sufletului pe care foarte puţini dintre noi o descoperă la timp. Avem *Antologia Toamnei,* dar nu avem informaţii precise despre tehnica prin care „toamna" poate fi meditată, interiorizată şi eliminată cînd emoţia ei ne copleşeşte.

Mă gîndesc că acelaşi *Manual* ar putea cuprinde şi informaţii mai puţin severe. De pildă, ce trebuie să citeşti cînd eşti trist, sau obosit, sau în vilegiatură ; sau cînd vrei să stimulezi pe cineva, să-i redai forţele sufleteşti risipite stupid etc. Avem zeci de mii de formule farmaceutice, de tonice, de siropuri şi mai ştu eu ce – dar nu s-a gîndit nimeni să folosească tehnic această colosală energie sufletească, latentă în cărţi. Literatura poate însemna un stimulent uriaş. Cunosc cel puţin o duzină de tineri care şi-au întărit sufletele zdrenţuite de adolescenţă prin lectura *Omului sfîrşit* al lui Papini. Nu e vorba nici de morală nici de pedagogie ; poate că nu e vorba nici de igienă spirituală. Ci numai de tehnica prin care omul modern ar putea folosi izvoare necunoscute de energie şi de contemplaţie, tehnica armonizării sale cu anotimpurile, eu revelaţiile.

Superstiţii

Uneori etimologiile pot salva un cuvînt restaurîndu-i sensul iniţial, nobil. *Superstiţie* derivă, desigur, de la *su-per-stat* (superstitionem, superstare) : „ceea ce stă deasupra", ceea ce *rămîne* în curgerea nesfîrşită a vremii.

– 121 –

Folcloriştii italieni pot vorbi şi *de gopraviveme,* referin-du-se la acele obiceiuri sau idei populare care le-au dat, cîndva, naştere. Sensul „superstiţiei" este totuşi mai bogat şi mai „nobil" decît al acestui cuvînt italienesc, *sopravi-venze.* Nu e vorba

despre o formă care supraviețuieşte pur şi simplu – ci de o idee sau de un ritual care „rămîne deasupra" istoriei. Nu supraviețuieşte o generație sau două, sau cîteva sute de ani – ci stă *deasupra timpului:* ca o normă etern valabilă, ca un Principiu, ca un Simbol.

Fireşte, nu toate „superstițiile" au acest caracter su-mas" – se răsfrînge intuiția primordială a normelor, a principiilor fundamentale, metafizice (lumină şi întuneric, moarte şi înviere, centrul, polul etc.). Multe „superstiții" au o origine „istorică", locală, umană ; şi ele sînt utile, în acest caz, ştiințelor profane (sociologia, istoria, folclorul), iar nu simbolicii şi metafizicii. Acest fel de superstiție poate fi corect numit *sopravivenze ;* ele sînt documente referitoare la viața unui grup uman, sau la istoria unei anumite regiuni. Deşi în chiar această viață locală intervin de cele mai multe ori scheme teoretice cu mult mai vechi, şi de un alt „nivel". Bunăoară, legendele create In jurul lui Alexandru cel Mare au asimilat elemente din miturile zeilor şi ale eroilor. Cavalerul Gozon de Dieu-donne, care a ucis „balaurul" din Rhodos, a fost „eroizat" după toate regulile mitului – şi un anumit fapt istoric, local, s-a transformat în conştiința populară într-o nouă versiune a străvechiului mit : Eroul şi Balaurul.

Ținînd seama de toate aceste „legi ale fantasticului", se poate ajunge, după credința noastră, la izolarea acelor „superstiții" care nu au nimic „istoric" în ele, ci sînt în-tr-adevăr „rămase deasupra" din timpuri imemorabile. (Intr-o carte de apropiată apariție, *La Mandragore. Essai sur Ies origines des legendes,* am încercat să demonstrăm şi să ilustrăm validitatea acestei metode.) Ochiul sceptic al profanului nu va mai avea dreptul să respingă în bloc imensul *Corpus* al „superstițiilor". Aici sînt păstrate intuiții şi simboluri care preced chiar „istoria", şi a căror

coerență ne îndreptăţeşte să vorbim de o „logică a simbolului", după ce alții au vorbit de metafizica lui

Vestmînt şi simbol

Ați văzut vreodată o fîşie de botifc, unul din acele costume sumare purtate în Java ? Sînt pînze multicolore cu desene complicate, labirintice. Nici un ochi european nu ar putea descoperi deosebiri prea mari între mai multe fîşii de botifc, în afară, fireşte, de culorile dominante : un costum pare galben, altul roş, şi aşa mai departe.

Şi cu toate acestea, fiecare fîşie de batifc îşi are semnificația ei precisă. Desenul acela labirintic vorbeşte ochiului unui javanez mai mult decît o pagină întreagă de descripție. Fiecare semn este un simbol. Un javanez îşi dă îndată seama ce fel de om este trecătorul din fața lui : dacă e bogat sau sărac, dacă e de la munte sau de la mare, ce meserie au avut părinții lui, cine este logodnica lui etc. Jşi dă seama chiar de lucruri mai intime, dacă îi cercetează cu atenție costumul, căci

simbolismul vestimentar nu ascunde nimic, îşi dă seama bunăoară *unde se duce* trecătorul din faţa lui : la o logodnă, la o afacere, la o petrecere. Toate „ocaziile", toate „evenimentele" sînt înscrise în labirintele acelea policrome. Omul nu vrea să ascundă nimic – căci el, prin costumul special pe care îl poartă în acea zi, se integrează într-o anumită ordine supra-individuală. Şi toate simbolurile, emblemele, alegoriile înscrise pe o fîşie de batifc – nu au alt sens decît de a integra continuu pe individ într-o ordine care îl trans-cende. In acelaşi timp, simbolica aceasta fiind cunoscută tuturor membrilor comunităţii, ea face posibilă o *comuniune* perfectă şi firească. Aproape că nu mai e nevoie de „prezentare", de „introducere", cum spun foarte exact englezii cînd e vorba să facă cunoştinţa a doi oameni. Simbolismul vestmîntar vorbeşte de la sinej – şi vorbeşte tuturor : unui copil ca şi unui bătrîn, unui savant ca şi unui ţăran.

Cu alt prilej am vorbit despre simbolica jadului în cultura chineză. Brăţările de jad, cu anumite culori, anumite forme, alcătuite din pietre care se lovesc într-un anumit ritm şi produc anumite sunete – joacă acelaşi rol pe care

îl au vestmintele de batik în Java. Ele fac cunoscut – simplu, firesc, fără „sublinieri" – rangul social, situaţia financiară, intenţiile şi vîrsta aceleia care poartă brăţara cu pietre de jad.

Nu există „secrete" personale – *privacy* – într-o societate întemeiată pe baze tradiţionale. Şi nu există „secrete" pentru că toate gesturile omului au o semnificaţie care îl precede şi îl depăşeşte. După cum, în Orient, alimentarea, acest gest atît de brutal şi de profan, devine şi el un *ritual* – îşi capătă adică o semnificaţie, o valorificare dincolo de funcţia organică – tot aşa celelalte gesturi umane se integrează într-o ordine care transcende nu numai individual, dar transcende şi societatea. Pentru că, dacă individul este integrat în societate prin inii de „rituale permanente" – societatea la rîndul ei este integrată ordinei cosmice. Omul culturilor tradiţionale *nu este singur ;* dar asta nu înseamnă că el nu e singur în societate (cum se încearcă prin civilizaţiile occidentale luciferice) ; înseamnă că nu e singur în Cosmos. Şi lucrul acesta este mult mai preţios. Astfel de oameni nu au „secrete" – pentru că nu au nevoie de ele. Ei trăiesc organic, legaţi de marele mister al Cosmosului.

Clipa din urmă

Secolul XIX a fost, cum se spune, secolul istoriei. Secolul XX este secolul sociologiei şi al etnografiei, ştiinţe prin excelenţă istorice. E de remarcat că de o sută de ani încoace eforturile gîndirii occidentale converg către aceeaşi ţintă : să cunoască şi să explice *trecutul.* „Trecutul" cosmosului şi planetei noastre, evoluţia speciilor, origina raselor şi a popoarelor, obîrşia şi evoluţia limbilor, etapele instituţiilor sociale, istoria religiilor etc. Toate ştiinţele umaniste – de la artă şi literatură pînă la etnografie şi folclor – s-au integrat disciplinei istorice. De fapt,

„progresele" realizate în fiecare din aceste domenii se datoresc în primul rînd aplicării „metodei istorice" . Să ne amintim, bunăoară, cazul etnografiei, care nu a devenit ştiinţă decît în clipa cînd a introdus în studiul civilizaţiilor primitive criteriul istoric. Cine s-ar fi gîndiţ, în secolul XVIII, să scrie o „Istorie a Societăţii melaneziene", aşa cum a scris Rivers în 1914 ? Pe vremea cînd Voltaire şi Mon-

– 124 –

tesquieu scriau despre „primitivi" şi „orientali", popoarele acestea erau date de exemplu Europei tocmai prin lipsa lor de „istorie". Enciclopedicii, ca şi romanticii, considerau popoarele extra-europene ca pe un grup de aşezări umane „pure", originare, dincolo de istorie şi devenire, păstrînd veacuri de-a rîndul „civilizaţia" lor naturală, necoruptă de războaie religioase şi injustiţie socială. Etnografia modernă, cu un Rivers şi Graebner, descoperă „istorie" chiar în viaţa celui mai neînsemnat trib australian. Secolul XX a învăţat să aplice metodele istoriei mai ales în domenii în care lipsesc ceea ce se numeşte „documente istorice" (monumente, inscripţii, texte). Etnografia şi preistoria fac să vorbească un arc, un instrument de pescuit sau un desen cu aceeaşi precizie cu care o cronică sau zidurile unei cetăţi mărturisesc vicisitudinile unui popor.

De aproape o sută de ani, conştiinţa europeană descoperă trecutul, etapă cu etapă. La mijlocul secolului XIX au început să reapară sub ochii europenilor ruinele civilizaţiilor îngropate de mii de ani, şi uitate pînă şi cu numele: Egiptul, Troia, Babilonul, Susa, Knossus ; apoi Elamul, Judaea, Sumerul, cultura hitită, indiană, iraniană ; apoi Asia Centrală şi cetăţile deşertului Kathai ; apoi Doura-Europos şi Ugarit. Lista nu e completă, şi nici n-are intenţia să fie. Dar niciodată omenirea n-a avut, simultan, conştiinţa trecutului ei – de la preistorie la Evul Mediu, şi de la „primitivi" la societăţile desăvîrşite ale Renaşterii – aşa cum a dobîndit-o Europa în ultima sută de ani. Cu o imagine brutală, s-ar putea spune că Europa *vizionează* de cîtva timp toate etapele istoriei ei şi ale trecutului omenirii în general. Tot ce a /ost cîndva, tot ce *a trăit,* tot ce a dat vreodată un sens existenţei – conştiinţa europeană înregistrează şi filmează pentru sine. S-ar putea spune că, întocmai după cum în ultimele clipe ale vieţii sale un individ îşi retrăieşte întreaga existenţă, pînă în cele mai mici şi mai neînsemnate amănunte – tot aşa Europa vizionează astăzi, în teribila sa agonie, toate etapele vieţii istorice ale omenirii, din cele mai vechi timpuri şi pînă în prezent. Europa, lumea modernă îşi mai aminteşte încă o dată întreaga sa viaţă, înainte de a som-bra definitiv. Chiar acei optimişti care nu cred într-o apropiată năruire totală a culturii europene sînt siliţi să re-

– 125 –

cunoască cel puţin un lucru : că lumea actuală trăieşte un sfîrşit de ciclu. Că, orice s-ar întîmpla după viitorul cataclism, formele de viaţă şi de gîndire europeană create de Renaştere şi revoluţiile industriale şi sociale care i-au urmat vor fi definitiv îngropate, depăşite.

Ajunsă la acest sfîrşit de ciclu, conştiinţa europeană retrăieşte, ca un film mental, istoria universală. Poate că s-ar putea explica prin acest fenomen o seamă de manifestări ciudate ale timpului nostru (legătura între numărul catedrelor de istorie şi deficienţa natalităţii, în Franţa ; încercarea Germaniei hitleriste de a lichida obsesia istoriei şi crearea miturilor preistorice, a „fenomenelor originare" rasiste etc.).

„Mort în viaţă"

In Annam este obiceiul ca bătrînii, îndată ce-şi simt sfîrşitul, să dea un banchet funerar familiei, ca şi cum ar fi murit deja. In cazul cînd bătrînul îşi revine şi continuă să trăiască, e considerat, din punct de vedere juridic şi social, *mort.* Soţia lui e văduvă, copiii lui sînt orfani; nu poate lua parte la rituale, decît în măsura în care morţii sînt acceptaţi să fie prezenţi, în anumite ceremonii.

în India se întîlneşte o credinţă similară. Este aşa-nu-mita sampradâna *:* bătrînul simţindu-şi sfîrşitul apropiat, îşi transmite fiului întreaga sa „persoană" psiho-mentală. In *Upanishade* se găseşte admirabil descrisă această ceremonie. Bătrînul aşază pe fiul său în aşa fel încît mîna lui să-i atingă mîna, piciorul lui să-i atingă piciorul etc. Apoi începe ritualul propriu-zis. „îmi pun ochiul în tine", spune bătrînul. „Iţi iau ochiul tău", răspunde fiul. Şi aşa mai departe, în caz că bătrînul scapă cu viaţă, el este ju-ridiceşte considerat *mort;* stă sub autoritatea fiului său ; (căci fiul său este, de fapt, adevăratul *el însuşi),* şi de cele mai multe ori pleacă de-acasă, trăindu-şi restul zilelor în singurătate, practicînd asceza în pădure.

Condiţia aceasta de „mort în viaţă" , care în anumite civilizaţii orientale se dobîndeşte prin rituale de fiziologie mistică („transmiterea simţurilor") sau ceremonii funerare anticipate, îşi găseşte analogii şi în alte societăţi omeneşti. Mă gîndesc, bunăoară, la un filozof care a cugetat totul, pînă la sfîrşit, care a suprimat obstacolele, a depăşit

conflictele, a rezolvat antinomiile : un filozof care s-a împăcat cu Cosmosul şi cu Dumnezeu, înţelegînd totul, for-mulîndu-şi această „înţelegere" într-un *sistem.* Oare nu este, un asemenea om, un mort în viaţă ? Nu este el pe deplin împăcat, aşa cum nu poate fi nici un om viu ? Re-petînd o formulă destul de cunoscută, putem spune că *sistemul* unui filozof este piatra lui de mormînt. După ce totul a fost înţeles şi totul a fost formulat, ce experienţă mai poate mişca sau mai poate rodi conştiinţa gînditoru-lui ? Nici Dumnezeu, nici Cosmosul nu mai au taine pentru el, de nicăieri nu mai riscă o surpriză, o experienţă, o nedumerire.

Deşi trupul lui continuă să vieţuiască, omul acela nu mai aparţine lumii noastre. Din punct de vedere spiritual, el este un mort; în sensul că e desăvîrşit, căci a atins formula maximă de echilibru.

Am amintit ceremonia funerară din Annam şi ritualul indian *sampradâna* ca să se vadă că, din toate timpurile, există condiţia de „morţi în viaţă" , de oameni

care nu mai aparțin societății din care au făcut parte. Bătrînul în pragul morții este, într-un anumit fel, un *desăvîrşit;* tot ce a putut învăța de la viață, a învățat, în cazul Indiei, el transmite fiului funcțiile „impersonale" ale ființei lui. După acest ritual, el nu mai are decît legături fizice cu pămîntul. Tot ce era *desăvîrşit* în el a „pus" (în sens magic, concret) în fiul său.

Aur

Cînd ilustrului teolog răsăritean i s-a spus „loan Gură de Aur" – porecla aceasta nu se referea la *vorbirea frumoasă,* ci la *vorbirea adevărată.* Teologul creştin exprima perfect adevărul, *realitatea.* Lumea răsăriteană păstra astfel, la începutul creştinismului, o veche tradiție care simboliza „adevărul" prin „aur". Se spunea despre ceva că e „de aur" cînd înceta de a mai fi uman, tranzitoriu, cînd ieşea din „istorie" . Un om cu „inima de aur" însemna un om care depăşise condiția umană, care trecuse într-un fel oarecare în transcendent, apropiindu-se de sfințenie. Şi această sfințenie, exprimată prin formula „inimă de aur", însemna că acel om trăia *adevărul* absolutAccentul cade aşadar, pe cunoaşterea integrală a realității – nu pe bu-

– 127 –

nătatea inimii cum ar părea la început. Un om cu „inimă de! aur" este, fireşte, foarte „bun", foarte caritabil – dar această bunătate este o consecință a cunoaşterii principiilor.

„Aurul este realitatea" , spune un foarte vechi text indian *(Satapatha Brahmana).* Concepția aceasta se regăseşte pretutindeni în vechile culturi tradiționale. Nu este vorba numai de un *simbol* al realității, al „principiilor", aşa cum se întîlneşte în China, bunăoară, unde aurul reprezintă principiul *yang,* „realitatea inalterabilă" , solară, normele cosmice. Semnificația aurului este cea mai adîncă. Un corp „de aur" este un corp mistic compus din cuvinte sacre, revelate. (Ideea aceasta o găsim mai ales în literatura sacră indiană). loan Gură de Aur înseamnă aşadar purtătorul unui corp mistic oral, al unei dogme revelate. Omul cu „inima de aur" însemna omul care trăia în acest corp mistic al adevărului absolut. Căutarea alchimică a aurului trebuie astfel înțeleasă : căutarea principiilor realității, încercarea de a asimila normele. Asimilare care se poate face în mai multe feluri : magic (prin introducerea aurului în organismul uman), mistic, metafizic.

Ceea ce mi se pare prețios în aceste etimologii sacre este descoperirea unor semnificații metafizice înapoia formelor care la prima vedere par profane, legate numai şi numai de obiceiuri şi superstiții omeneşti. Aproape nimic nu era întîmplător în viața „celor vechi". Totul îşi avea un sens, o semnificație precisă, şi aceste semnificații cercetate una cîte una, ne lasă să întrevedem o viziune metafizică de o perfectă coerență. Acolo unde se vedeau pînă acum simple manifestări ale unei „mentalități pre-logice':, începem să descoperim o desăvîrşită formulare a normelor. Zona profană, zona evenimentelor fără semnificație era foarte

redusă în viața „celor vechi".

Drumul spre centru

Tehnica socratică se fundează pe această siguranță : că orice om are adevărul *în el:* trebuie doar să i-1 aminteşti, să-1 scoți la lumină.

Unele filozofii indiene pleacă de la o certitudine identică. Bunăoară, Sâmkhya şi Yoga, urmărind – ca orice

„sistem" de filozofie indiană – autonomia absolută a spiritului, *libertatea* lui, ajunge la afirmația următoare : orice suflet *(purusah : spiritus)* este de fapt liber, autonom ; numai că omul nu îşi dă seama de asta. Scopul filozofiei este, deci, după Sâmkhya, înțelegerea („realizarea") acestui fapt : că sufletul e liber.

Şi pentru Socrates, şi pentru unele filozofii indiene, omul suferă pentru că ignorează valoarea şi „situația" propriului său suflet, îşi ignorează, adică, propriul său „centru". Suferința, drama, dezastrul condiției umane se datoreşte unei absurde amnezii : omul nu-şi mai *aminteşte* adevărul (Socrate), nu-şi mai *recunoaşte* sufletul (Sâmkhya-Yoga). Să precizăm că „sufletul nu se referă aici – cum nu se referă nicăieri în metafizica indiană – la *psyche, anima,* la viața psiho-mentală, considerată ca o manifestare subtilă a „materiei" – ci la *nous, spiritus,* adică la o entitate ontologică.

Salvarea, atît pentru Socrate cît şi pentru filozofia indiană stă în putința omului de a-şi *aminti* sau de o *recunoaşte* adevărul. Dar acest „adevăr" este *în om,* alcătuind chiar centrul ființei sale. Cu cîtva timp înainte de Socrates, *Upanishadele* anunțaseră : *tu eşti asta ! (tat tvam aşi). „Asta",* adică Brahman, realitatea absolută, identică cu *âtman,* cu „sufletul" (spiritus) omului.

Drumul spre „înțelepciune" sau spre „libertate" este un drum spre centrul ființei tale. Aceasta este cea mai simplă definiție care se poate da metafizicii în genere. Şi este interesant de remarcat că o definiție similară se poate da religiei în genere : drum spre „centru". Intr-adevăr, orice act religios presupune ieşirea din zona profană (care ar corespunde, în ordine metafizică, ieşirii din devenire, din „viață" şi „istorie") şi intrarea într-o oază sacră (templu, loc sacrificial, timp liturgic, „starea" rugăciunii etc.). Dar zona sacră prin excelență, *templul* sau altarul, este considerat – în toate tradițiile religioase – „centrul lumii" (cf. cartea noastră Cosmologie si alchimie babiloniana. 1937, p. 31 şi urmare). Aşadar, intrarea sacrificială într-o zonă sacră – este un drum spre „centru", spre Realitatea absolută. Căci „sacrul" asta înseamnă *esse,* realitatea absolută, opusă „profanului", devenirii, vieții, într-un cuvînt lui *non-esse.*

Fireşte, „drumurile" acestea spre „centru" – ale metafizicii şi ale religiei – au direcții opuse : metafkica descoperă centrul în *om (tai twam aşi);* religia descoperă

centrul în *sacru,* în afara omului *(ganz anderes).* Cu toate acestea, „direcția" drumurilor nu trebuie să ne înşele, făcîndu-ne să credem în incompatibilitatea celor două „căi", metafizică şi religioasă. Pentru că, este adevărat că în primul caz, al itinerariului metafizic, omul descoperă în sine realitatea absolută *(âtman),* dar tot atît de adevărat este că acest principiu ontologic nu aparține omului ca atare, ci îl precede şi îl transcende...

Somn

Heraclit spune despre aezi, sicofanți şi mistagogi : „se comportă în starea lor de veghe ca oamenii adormiți, care privesc fiecare către lumea lor personală, în timp ce oamenii treji au o singură lume, care le e comună".

Dacă acest citat i-ar fi căzut sub ochi pe cînd scria frumosul său *Mathesis,* Constantin Noica 1-ar fi comentat şi 1-ar fi folosit, fără îndoială, pentru ilustrarea tezei sale. Constantin Noica încearcă în Mathesis, apărarea culturii *de tip geometric* împotriva culturilor *de tip istoric.* Sau, cum ar spune Heraclit, a culturii oamenilor treji, „care au o singură lume care le e comună" – împotriva culturilor atît de variate şi de impenetrabile, ale „oamenilor care dorm."

Cultura oamenilor treji, care participă la o aceeaşi realitate, una şi universală : oameni extravertiți, care privesc *în afară,* întîlnesc aceleaşi lucruri, aceeaşi lumină, aceeaşi lege. Şi alături de această cultură unică şi universală, de tip geometric – pluralitatea culturilor istorice, creația oamenilor introvertiți, care privesc *înlăuntrul* lor („fiecare spre lumea lor personală", spune Heraclit) : organisme izolate, impenetrabile, dominate de puternica lor viață organică (a lor şi numai a lor : „autentică") ; simțind şi judecind realitatea prin criterii onirice.

Intr-adevăr, „somnul" este caracteristica oricărei culturi istorice. „Somnul" este simbolul izolării, al coincidenței cu marile procese organice. Atunci se ia contact cu izvoarele vieții, atunci se „crează" formele istorice (prefacere organică, dospire, fermentare).

– 130 –

„Somnul" nu înseamnă, în acest caz, inconştiență – ci reculegere, adunare, introversiune, întoarcere la viața organică. Şi nu e deloc o simplă întîmplare faptul că Lucian Blaga, teoreticianul filozofiei stilului românesc, omul care a scris cel mai mult şi cel mai bine la noi despre polivalența culturilor istorice – acelaşi Lucian Blaga a numit volumul său fundamental de versuri *Lauda Somnului.* In poezia şi drama lui Blaga, somnul joacă un rol decisiv : „somnul" este întoarcerea la unitatea organică primordială la starea paradisiacă a creației fără conştiință. Somnul este aproape o stare pre-natală, embrionară, în care viața nu era despărțită de conştiință, în care nu exista libertate, păcat, dramă.

„Pasărea fără somn" *(Avram lancu),* „marea pasăre bolnavă" *(La cumpăna apelor)* – este simbolul ieşirii din unitatea embrionară, pierderea conştiinței paradisiace, ruperea continuului organic. „Pasărea fără somn" îşi zvîrle privirile în

afară ; ea scrutează spațiul ; ea prevede marile întîmplări istorice. De aceea poetul o implică în naşterea mitului revoluționar al lui Avram lancu.

Aceeaşi concepție a somnului – ca o stare creatoare şi extatică – se întîlneşte şi în alte culturi de tip istoric. Bunăoară la taoiştii chinezi, care considerau somnul, hibernarea şi extazul ca experiențe originare, cu „circuit închis", în care „viața" nu se risipeşte, nu se destramă, nu se proiectează în afară. De altfel, „somnul" este ridiculizat numai în Europa; numai anumite popoare occidentale îl socotesc ca un simbol al lenei, al prostiei şi sterilității spirituale, în alte culturi, somnul este un simbol al perfectei reculegeri, al autonomiei, al creației.

Ironia heracliteană împotriva „somnului" se regăseşte, dacă trebuie să dăm crezare lui Luigi Valii (II *linguagio segreto di Danie,* p. 172) şi la secta „I Fedeli d'Amore". In limbajul secret, a dormi înseamnă a fi în eroare, a fi departe de adevăr, adică a aparține Bisericii Romano-Ca-tolice. *Vita nuova* ar însemna tocmai ieşirea din somn (şi din „moarte") prin virtutea dragostei. De la Dante încoace, simbologia „somnului" ca o privațiune, ca o eroare – a dominat întreaga cultură occidentală.

Concepția originală – şi cu corespondențe atît de ciudate în culturile orientale – pe care a poetizat-o Lucian

– 131 –

Blaga în *Lauda Somnultu,* este cu atît mai preţioasă pentru noi. Ea se opune net Occidentului – „oamenilor treji cu o singură lume, care le e comună".

Două tipuri de creatori

O „personalitate" creatoare nu are decît două posibilități : să valorifice într-un sens nou, „personal", existența – sau să restaureze normele. Poate fi citat, în primul caz, Dostoievski sau Goethe ; în al doilea, Dante, Calderon, Sha-kespeare, Racine. Pentru aceştia din urmă aproape că nu se mai pune problema „personalității". Ei au de-a face cu norme, cu adevăruri, în orice caz, dincolo de „stilurile culturale", în această privință, tehnica dramatică a lui Racine îşi găseşte un perfect corespondent în Kâlidâsa. Ca şi dramaturgul francez, Kâlidâsa crează conform canoanelor, a tradiției milenare care îl precede. Dar atît Racine cît şi Kâlidâsa aduc o prețioasă „împrospătare" a normelor, o grație şi o perfecțiune neatinsă pînă la ei.

In artele plastice şi în arhitectură, adevărul acesta e evident. Pînă la Renaştere, artistul nu aducea nimic „original" în creație. El nu făcea decît să păstreze şi să transmită canoanele, normale, principiile – a căror validitate, înainte de a fi „estetică", era „metafizică". Templele din Mediterana, sanctuarele creştine, iconografia creştină – ca să nu mai pomenim de arta indiană, prin excelență canonică – toate operele de artă ale antichității şi ale Evului Mediu erau „urme" *(vestigii)* ale transcendentului în istorie ; „urme care conduceau spiritul uman pe treptele cunoaşterii metafizice. Chiar cînd nu era vorba de „principii metafizice" – cum este cazul, bunăoară, la Racine – erau prezente normele condiției umane,

norme care nu aveau nimic de a face cu individul.

Este firesc, desigur, ca între aceste două tipuri de creatori – conformiştii, tradiționalişti (în sensul metafizic al termenului : tradiție primordială, supra-istorică) şi non-conformiştii – să nu existe o bună înțelegere. Deşi se poate spune că şi geniile de tipul Dostoievski descoperă, odată cu nivelurile existenței umane pe care le valorifică, *normele* acestor noi tărîmuri. Infernul şi paradisul descoperite de Dostoievski aparțineau de mult experienței umane. Dostoievski *a valorificat* numai – prin opera lui – aceste zone

– 132 –

obscure ale existenţei. Pînă la el, oamenii care pătrundeau în aceste zone obscure nu aveau conştiinţa că participă la o valoare, că experienţa lor are o semnificaţie umană. Cel mult credeau că ies din umanitate – aşa cum se întîmplă cu toate misticile „întunericului", care încep în Eurasia cu mult înainte de Dionysos, cu toate experienţele deme-trice (care lăsau impresia de „posesiune", de „umilire", de „inconştienţă").

Dostoievski restaurează – dacă se poate spune astfel – *normele* acestei existențe demetrice. „Viața subterană", după opera lui Dostoievski, nu mai are un sens peiorativ, de confuzie, de haos, de nevroză. Viața subterană îşi regăseşte dacă nu „legile" ei, cel puțin *ritmul* ei, funcția ei creatoare în existență. Persefona, fiica zeiței Demeter, Mama tuturor, care stă nouă luni în Infern, sub pămînt, şi trei luni la lumina zilei – această Persefona, matcă a tuturor formelor, ocean al latențelor, are şi ea norme ; normele întunericului teluric al nopții subterane şi prenatale.

Este de la sine înțeles, aşadar, că descoperind – pentru sensibilitatea europeană modernă – un nou continent mental, Dostoievski descoperă, în acelaşi timp, şi normele care conduc aceste niveluri în aparență atît de „confuze". Şi aici, în străfundurile demetrice ale ființei umane, există norme, legi, principii. Personalitatea lui Dostoievski e co-vîrşitoare, pentru că el, cel dintîi, refuzînd itinerariul lui Dante, ne călăuzeşte prin aceste prăpăstii subterane, ale ființei omeneşti. Dar nu există, totuşi, în opera lui Dostoievski, un punct de vedere „individual" – aşa cum există, de pildă, la Oscar Wilde...

O *anumită libertate*

* Acum, cînd în toate părțile se discută cu pasiune problema libertății, este bine să ne întrebăm ce poate însemna acest cuvînt. Secolul al XlX-lea a făcut mare caz de libertatea individului şi a acordat nenumărate drepturi gîndirii şi instinctelor individuale. De fapt, definiția sumară a libertății, în sensul veacului trecut, ar fi : participarea individului la cît mai multe drepturi cucerite. Erai liber să crezi sau să nu crezi în Dumnezeu – pentru că se cucerise dreptul libertății religioase. Erai liber să divorțezi –

– 133 –

pentru că se cuceriseră anumite drepturi cu privire la legătura conjugală. Erai

liber să gîndeşti la orice – pentru că se cucerise dreptul libertății de conştiință. Şi aşa mai departe.

Este uşor de înțeles că această libertate contractuală priveşte foarte puțin problema libertății în sine. Este vorba de un număr oarecare de drepturi, cucerite treptat, drepturi foarte agreabile, dar care nu implică deloc *libertatea* insului. A fi liber înseamnă, înainte de toate, a fi responsabil față de tine însuți. Eşti liber pe viața ta – adică orice act pe care îl faci, te angajează ; trebuie să dai socoteală de el. Participarea la drepturi, încă, nu te angajează cu nimic, este o „libertate" exterioară, automată; este un permis de liberă circulație în viața civilă şi privată. Nu rişti nimic cu un asemenea permis ; nu te angajezi nici moral nici social.

Să ne gîndim puțin ce înseamnă, în adevăratul înțeles al cuvîntului. un om liber, cu desăvîrşire liber. Este un om care răspunde cu propria lui viață pentru oricare act pe care îl săvîrşeşte. Nu poți fi liber dacă nu eşti responsabil. Libertatea adevărată nu implică „drepturi" – pentru că drepturile îți sînt *date de alții,* şi ele nu te angajează. Eşti liber atunci cînd răspunzi pentru orice act pe care îl faci. Răspundere gravă – căci e vprba de propria ta viață, pe care o poți pierde (adică te poți rata) sau pe care o poți fertiliza (adică poți *crea),* în afară de aceste două poluri – ratarea şi creația – nu văd ce sens ar avea libertatea. Eşti liber – adică eşti responsabil de viața ta; o poți pierde sau o poți crea ; devii automat şi ratat, sau om viu şi întreg.

Epocile care au ignorat acest sens al libertății au dat cel mai mare număr de ratați. Aşa a fost secolul al XIX-lea, care a promovat o libertate exterioară, iresponsabilă, contractuală. In privința aceasta – oricît ar părea de paradoxal – Evul Mediu a cunoscut o mai mare *libertate.* Oamenii medievali trăiau mai responsabili, mai solemni; fiecare act al vieții lor îi angaja ; se puteau pierde sau mîn-tui (mîntuire sau pierdere, în sens creştin).

Teama de responsabilitate sileşte omul modern să renunțe la libertate pentru drepturi. Singurul lucru valabil din toate „libertățile" cucerite de la revoluția franceză

încoace – este dreptul de a fi liber. Drept de care, însă, nu profită aproape nimeni. Căci a face acte nesancționabile, nu înseamnă a fi liber.

Secolul istoriei

Secolul al XlX-lea este numit, printre altele, „secolul istoriei". Adică s-au creat metodele de investigație ştiințifică a trecutului; atunci s-a stabilit o „perspectivă istorică". Este poate adevărat că secolul XIX a creat metode ştiințifice de cercetare istorică. (Deşi unii se pot pe drept întreba ce fel de metodă „ştiințifică" este aceea care, aprioric, exclude miracolul în istorie. O metodă obiectivă trebuie să constate : în nici un caz nu poate exclude o anumită serie de fapte ca „imposibile". Cercetări recente au dovedit, bunăoară, „posibilitatea" incombustibilității trupului omenesc.

Sute de documente hagiografice vorbesc de această incombustibilitate. Metoda istorică le elimină, însă, din capul locului, ca „imposibile". Iată însă că faptul a fost verificat. Cum rămîne deci cu „obiectivitatea" metodei istorice ?) în nici un caz, însă, nu poate fi vorba de o „perspectivă istorică" în veacul XIX. In acest veac oamenii .credeau că progresul este o invenție recentă ; că din tot trecutul Europei, numai cîțiva mari savanți – Euclid, Galileu, Newton, Lavoisier – au contribuit real la creşterea cunoaşterii omeneşti.

Niciodată solidarizarea cu eforturile de cunoaştere ale întregii omeniri – n-a fost mai slabă ca în secolul XIX. A avea „perspectiva istorică" înseamnă a-ți da seama de tot ce te leagă de trecut, de a cunoaşte toate treptele progresului ştiințific. Oamenii veacului XIX, însă, credeau că „ştiința" începe cu ei. Tot ce se făcuse mai înainte – cu foarte rare excepții – era ignorat. Ei credeau foarte serios că Evul Mediu a fost o epocă întunecată. Tot ei credeau, tot atît de serios, că ştiința a început cu vechii eleni ; că medicina şi ştiințele naturale nu erau pînă în secolul XIX decît nişte enciclopedii pline de superstiții etc.

Un secol care crede serios că adevăratul „progres" începe cu el, nu se numeşte un secol cu perspectivă istorică. Este cel puțin ciudat că, deşi preocuparea de frunte a secolului XIX a fost istoria, nici o judecată istorică emisă în acest secol n-a fost justă. Nu e vorba de „greşeli", de o cer-

cetate imperfectă a documentelor – ci ne aflăm în fața unei organice incapacități de a înțelege istoria, de a da seama de solidaritatea care există între toate eforturile omenirii către cunoaştere.

Perspectiva istorică este o creație a veacului nostru, veac în care primatul istoriei încetează. De abia în timpurile noastre s-a înțeles „progresul" ; care începe cu civilizațiile pre-helenice şi nu sfîrşeşte niciodată („progres" care, pentru unii, nu este decît o continuă decadență).

De abia acum se înțelege funcția creatoare a medie-valității, se precizează noțiunea de Renaştere ; se înțelege rolul modest jucat de secolul XIX în istoria ştiințelor (departe de a marca o culme, veacul XIX nu se poate compara, în ştiință, cu veacul lui Euclid sau al lui Copernic). Niciodată omul nu s-a considerat mai „izolat" ca în secolul XIX : izolat în grandoarea descoperirilor sale, în bogăția cunoştințelor sale, în superioritatea înțelegerii sale.

Teorie şi roman

Epicul pur este o prostie, ca şi „poezia pură". O mare creație epică reflectează în bună parte şi mijloacele de cunoaştere ale epocii, sensul vieții şi valoarea omului, cuceririle ştiințifice şi filozofice ale veacului. O asemenea mare creație epică a realizat Rabelais, Sterne, Balzac, Tolstoi, Dostoievski. Este absurd să interzici „teoria" în-tr-o operă epică; este absurd să ceri unui romancier numai descriere, sau numai evenimente. Asemenea romancieri „puri" au existat ; şi ei se numesc

Zola, Goncourt, Maupassant. Romancieri care s-au ferit să generalizeze, să filozofeze, să violenteze realitatea în numele unei idei sau al unui ideal. Toţi ceilalţi mari creatori epici, de la Rabelais pînă la Thomas Mann, n-au renunţat o singură clipă la demnitatea lor umană, la problemele cunoaşterii şi ale moralei, la „teorie". Evident că această „teorie" dăunează operei cînd este zvîrlită cu lopata, pe jumătate nemistuită, ca la Balzac, sau cînd ea se încadrează unui profetism extra-artistic, ca la Tolstoi. Dar nu întotdeauna „teoria" se manifestă într-o operă ca element autonom, dăunător economiei intime a acestei opere. In cazurile cele mai fericite (Rabelais, Sterne, Butler, Proust, Stendhal), ea se află difuză în toată substanţa cărţii. „Teorie" – adică

inteligenţă, demnitate umană, curaj in faţa destinului, dispreţ faţă de truisme. De ce fug romancierii de această misiune a epicului : de a oglindi o epocă nu numai sub aspectul ei social, ci şi sub aspectul ei teoretic şi moral; adică, de a oglindi eforturile contemporane către cunoaştere, încercările de a valorifica viaţa, de a soluţiona problema morţii ; într-un cuvînt, de ce fug de responsabilitate, de ce ezită să creeze oameni noi, oameni care să trăiască şi cu inteligenţa în 1930, nu numai cu instinctele ?

O mare operă nu oglindeşte numai societatea contemporană, ci mai ales graniţele cunoaşterii la care a ajuns insul, victoriile sale teoretice.

Dostoievski şi tradiţia europeană

In literatura europeană nu există discontinuitate, salturi, revoluţii. De la Ovidiu la trubaduri, de la poezia medievală la Dante şi Petrarca, de la *Princesse de Cleves* la Stendhal şi Proust – fluviul inspiraţiei literare rămîne acelaşi : *femeia* şi drama sufletului uman provocată de femeie. Ovidiu, ca şi Proust – s-au ridicat la contemplaţia lumii prin femeie, prin dragoste, prin gelozie. Bătrînul Homer e dominat şi el, în mare măsură, de acelaşi „demon teoretic". Drama, istoria mîntuirea – se petrec în jurul unei femei ; fie ea Helena a Troiei, Nausica sau Penelopa. Fireşte că alta e „femeia" crescută sub semnul Athenei – şi alta cea dezlănţuită în orgiile lui Dionysos. Dar funcţiunea centrală *dramatică* a femeii – rămîne aceea în aproape toată literatura europeană.

Uneori, continuitatea tipului literar feminin este uluitoare : Ovidiu, trubaduri, Petrarca, Dante. Alteori, femeia este numai agentul dramei : Cervantes, Shakespeare, Calderon, Goethe. Incepînd cu romanticii, Europa cade din nou într-o fervoare „ovidiană" ; cazuistica erotică, gelozia, drama – pînă la literatura detestabilă, afrodi-siacă, a autorilor contemporani de mîna a treia. Toţi, dar absolut toţi cred că sufletul uman cunoaşte stările extreme (damnare, mîntuire) prin femeie ; omul contemplă şi trăieşte realitatea prin femeie.

Nu apare atunci excepţională apariţia lui Dostoievski, ruperea lui titanică de această tradiţie europeană, cura-

– 137 –

jul lui de a crea oameni care suferă, speră, se prăbuşesc sau se mîntuiesc *fără* femeie ? Sînt mai puţine femei în opera lui Dostoievski decît în opera oricărui mare autor european. Şi marii eroi dostoievskieni există şi trăiesec *dramatic* prin propriul lor destin, *autonomi.* Această autonomie a omului, această luptă a lui cu destinul – Europa a întrevăzut-o doar o singură dată ; în anumite tragedii ale lui Shakespeare. In Dostoievski, însă, omul ajunge pentru întîia oară victima propriului său destin, fără drama dragostei, fără agentul de suferinţă şi de beatitudine care a fost întotdeauna, în literatura europeană, femeia. De aceea, dintr-un anumit punct de vedere, Dostoievski poate fi considerat ca făcînd parte din literatura extra-laică, din literatura *ascetică* europeană' Personajele lui : oameni care suferă direct, *nemijlocit j,* care cunosc neantul sau abisurile existenţei prin simpla lor trăire, nu prin *dragoste, prin trăirea împreună.* Dacă dragostea a provocat, în literatura europeană, atîtea dezastre şi atîtea cruzimi – lucrul se explică prin maxima lui Goethe : orice om este, pentru femeia cu care trăieşte alături, un demon. Drama şi suferinţa se năştea din incapacitatea omului de a suporta o dragoste absolută ; din demonia creată prin prezenţa laolaltă a doi *oameni.* Femeia şi dragostea jucau aici rolul de catalizator al eternei drame umane. Dostoievski are curajul să rezolve problema plecînd de la datele ei iniţiale : omul singur, faţă în faţă cu destinul, cu neantul.

Orgie

Cu greu înţeleg nevoia unor scriitori – cîteodată scriitori foarte mari – de a compromite prin comparaţii şî metafore. Dar ce înţeleg mai greu este chiar tehnica lor, jocul lor mental. Cum poţi oare surprinde un lucru, cum îl poţi delimita şi evoca concret – dacă, în chiar clipa cînd îl „aşterni pe hîrtie" simţi nevoia de a pleca de lîngă el, de a-1 compara cu altceva, de a-1 transfigura ? Nu înţeleg ce se poate petrece în mintea unui scriitor atunci cînd el scrie : „mîinile sale ca lămpile culeg tresărirea păsării, trup de întuneric risipit...". Să presupunem că fraza aceasta nu e pastişată, nu e construită după anumite şi obositoare modele. Să presupunem că ea exprimă ceva – gîndit, intuit, văzut mental de scriitor, în chiar clipa compunerii.

– 138 –

Prin ce miracol s-a f ărîmiţat elementul concret (gest, stare sufletească, fapt, întîmplare, episod, „atmosferă", – spu-neţi-i oricum aţi voi) pe care intenţiona să-1 realizeze scriitorul ? îmi este foarte greu să refac un asemenea proces. Fără îndoială, este vorba de structuri mentale diferite – şi cineva care n-a izbutit o singură metaforă în viaţa lui (cum e, bunăoară, cazul meu, nu poate intui asemenea procese. Totuşi mă întreb cum poate domina metafora spiritul unui scriitor, cum îi poate impune tehnica aceasta atît de automată. Mă întreb mai ales, cum de nu ameţeşte un asemenea scriitor asistînd la dislocarea obiectelor sale mentale (în timpul compunerii). Nu poate fi chiar aşa simplu să vezi, „sub ochii tăi", transformîndu-se totul, mace-rîndu-se, lichefiîndu-se, vaporizîndu-se : obiectele

apărînd şi dispărînd, chemate de altele şi exprimate prin altceva decît concretul lor ; un fluviu înspăimîntător în care totul se pierde prin evocări, alegorii, metafore. Această libertate pe care o capătă toate lucrurile de a se lăţi la infinit, de a deborda, de a ieşi din graniţele lor şi a alerga în sus, în jos, pretutindeni, căutîndu-şi „om în loc", căutînd un semn care „să le exprime" – mi se pare halucinantă. E foarte greu să scrii tot ce „vezi" în cîmpul tău mental, în clipa compunerii. Dar dacă mai ai de a face şi cu această „libertate" a obiectelor de a se deghiza şi înlocui după propria lor fantezie, după magia lor obscură ?

Termenul de „magie" este oarecum impropriu. Pentru că ceea ce se numeşte „corespondenţă magică" are o cu totul altă funcţie decît metafora şi, în general, „comparaţia". Există între toate ordinele realului, între toate planurile realităţii, anumite „corespondenţe" – dar ele nu se găsesc nici prin fantezie, nici prin libertatea imaginilor. De altfel, asemenea „corespondeţe" nu au nimic «surprinzător, nimic spontan şi încîntător în ele. Dimpotrivă, de cele mai multe ori par banale şi neinteresante. Metaforele, după cîte ştiu, ţintesc înainte de toate la originalitate, la surpriză, la uimire.

Poate fi totuşi vorba de ..magie obscură" ; adică, de o anumită frenezie pe care o capătă cuvintele, sensurile, imaginile – dezlănţuirea lor împotriva normelor, împotriva concretului ; actul demoniac al descompunerii, al dislocării, al anulării de sine. Şi în ritualele orgiastice poate fi vorba de o „magie obscură". Orgia nu înseamnă numai

– 139 –

senzualitate violentă şi sîngeroasă – ci şi ieşirea din norme, din legi : depăşirea personalităţii, pierderea în mulţinţe, anularea identităţii. Gestul „schimbului", al înlocuirii „identităţii" este foarte frecvent în orgie ; femeile sînt atunci ale tuturora ; şi nu se întîmplă numai adultere, ci şi incest. Intr-o orgie, fiecare poate fi altceva, altcineva poate ţine locul altuia îi poate însuşi identitatea, înlocu-indu-1.

Oare nu se întîmplă acelaşi lucru cu metafora, cu abuzul de comparaţii ? Cînd orice obiect poate fi exprimat prin alt obiect ?...

Ideile în epică

Neîncrederea criticilor literari şi a elitelor faţă de „romanul cu idei", marea lor admiraţie pentru *epicul pur*-este o formă derivată a snobismului. „Romane cu idei" sînt cel puţin jumătate din capodoperele romanului. Toată opera lui Dostoievski e copleşită de „idei" ; Dickens e plin de discuţii erudite ; Proust e covîrşit de „abstracţiuni ; Rabelais, Cervantes, Manzoni, Thomas Mann – toţi aceştia îndeasă cu lopata în opera lor „cultură", „erudiţie", „idei". Ce să mai vorbim de *Tristan Shandy,* unde tot romanul este o nesfîrşită divagaţie militaro-teologico-istorică ? Dar chiar opere atît de „pure" ca *Anna Karenina* abundă în discuţii şi monoloage. Ar trebui numărate cîte pagini de teorie agricolă şi socială se află în *Anna Karenina :* şi cît loc ocupă în *Război şi Pace* informaţiile istorice şi controversele ideologice între

personaje. Jumătate din opera lui Balzac e ocupată numai de „ideologie". Romane întregi – • ca *Ilusions perdues* (3 voi.), *Splendeures et miseres des courtisanes* (2 voi.) sînt alcătuite din mici monografii asupra imprimeriei, comerțului de librărie, condiția scriitorului, arta teatrului, secretul marii finanțe, organizarea poliției şi a închisorilor etc. Dar nu există roman de Balzac în care „ideea", „cultura", „teoria", „dialogul filosofic" să nu se întindă în voie. Cel mai epic dintre romancieri, cel mai mare creator de oameni de la Shakespeare – nu se fereşte niciodată de „idei" şi de „cultură". Ceea ce e mai grav ; cultura aceasta e aproximativă, iar ideile, de cele mai multe ori, jalnice. Dar vedeți, nici măcar lucrul acesta nu i-a putut îmbătrîni opera...

– 140 –

De unde vine atunci superstiția noastră pentru „epicul pur" ? In primul rînd, din cauza influenței franceze – mai precis, din cauza structurii franceze a criticilor şi elitelor noastre. Franța, care a creat şi a abuzat de idei, care a avut cei mai mari şi mai glorioşi „scriitori teoreticieni" – a început să se îngrețoşeze de orice epică impură, de orice „teorie" sau „cultură" prezentă într-un roman. De aici marea şi melancolica admirație față de romanele englezeşti – care în Franța par „pure", „simple", deşi sînt tot atît de bogate în idei pe cît sînt în fapte.

Gustul românesc fiind, de cele mai multe ori, derivat din bunul gust franțuzesc – am început şi noi să oftăni după „epicul pur", deşi scriitorii noştri n-au suferit niciodată dintr-un exces de inteligență sau de cultură. Dar în afară de această influență franceză, se observă în oboseala față de romanele de idei şi un nou fel de snobism. Snobismul simplicității şi al ignoranței. De cînd toată lumea învață carte, şi cultura e la îndemâna oricui – nu mai e un semn de distincție să-ți manifest! preocupările intelectuale, gustul, informația. Dimpotrivă, acum stă bine oarecare ignoranță, şi, dacă se poate, „prostul gust". Spune că un film e mai bun ca *Faust* – şi ți se va aprecia alegerea. Asta, evident, în toată Europa. La noi, într-o măsură mult mai mică – deocamdată.

Cît de falsă este această atitudine îşi dă seama oricine îşi ia osteneala să citească atent o singură capodoperă a romanului. Numai *La Princesse de Cleves, Manon Lescaut* şi *Paul et Virginie* – care sînt mai degrabă povestiri decît romane – sînt „pure".

Se mai spune că citatele şi „referințele erudite" într-un roman strică economiei. Balzac, Tolstoi, Dostoievski, Proust – abundă totuşi în referințe precise. De altfel este cu desăvîrşire absurd să crezi că dacă spui : „Vasilescu mi-a vorbit despre nemurirea sufletului" faci epică – iar dacă scrii : „Am citit într-o carte de Bergson", faci *teorie.* Dacă personajul a gîndit problema, a trăit-o după puterile sale – lucrul acesta este un *fapt,* fie că i 1-a provocat lectura lui Bergson sau conversația cu Vasilescu.

De asemenea, spaima de dialogul inteligent şi interesant mi se pare ne

justificată. Oamenii îşi pot spune şi lu-

– 141 –

cruri semnificative, nu numai prostii. De ce e neapărată nevoie ca un dialog să fie tern şi neinteresant – ca el să fie *epic ?...*

Cunoaştere gordianică

„Nodul gordian" nu este numai o frumoasă legendă despre iniţiativa umană ; este şi un *tip de cunoaştere* special, care a jucat un rol considerabil în istoria spiritului uman. El rezumă toate victoriile cercetătorilor care au atacat o anumită problemă dintr-un cu totul alt punct de vedere decît criteriile contemporane. A neglija sau ignora absolut toate încercările de soluţie ale unei probleme şi a încerca *din afară* dezlegarea ei, pornind de la alte date, folosind alte instrumente de investigaţie, presupunînd o altă viziune totală a lumii – iată ce înseamnă tipul de „cunoaştere gordianică". Acest tip de cunoaştere îl în-tîlnim în istorie mai cu seamă în epocile de trecere de la o fază culturală la alta, de la un stil la altul. Fără îndoială că tipul „cunoaşterii gordianice" va domina în timpurile noastre.

Bunăoară, mi se pare că problema morţii nu va putea fi soluţionată decît „gordianic", adică *din afară.* Nu plecînd de la datele biologiei, de la celulă, creier, raporturile cu viaţa sufletească, metapsihică etc. se va face un singur pas înainte în dezlegarea tainei morţii. Ci plecînd de la cu totul alte date, urmărind o demonstraţie indirectă. Şi anume : se observă că, în anumite cazuri, legea gravităţii poate fi suspendată şi corpul uman se poate ridica în aer (exemple de levitaţiune sînt confirmate astăzi de ştiinţă ; se observă, de asemenea, că în anumite cazuri legea incombustibilităţii corpului uman este anulată şi anumiţi oameni pot sta pe jăratec fără să sufere cel mai mic rău (cazuri bine observate şi unanim acceptate). Se poate ajunge deci la următoarea concluzie în anumite cazuri, legile fizice şi biologice care condiţionează viaţa umană pot fi anulate, în faţa acestei concluzii, problema morţii capătă alt sens. Interdependenţa viaţă organică – viaţă sufletească nu mai apare categorică. Căci dacă legile vieţii organice au putut fi anulate într-o împrejurare (levitaţie, incombustibilitate), ele pot fi anulate şi în altă! împrejurare (de ex. moartea).

– 142 –

Cercetînd în această direcţie, poate am ajunge la rezultate efective. *

Cunoaşterea „gordianică" presupune non-conformisra, imaginaţie, risc, eficienţă. Pe hărţile vechi erau indicate zone neexplorate, pe care scria : hic sunt leones. Sute de ani de-a rândul ştirea aceasta trecea de la om la om, de la savant la savant. Pînă se găsea unul care se întreba : dar dacă nu sînt lei ? Şi pleca să se convingă singur, la faţa locului. S-au făcut descoperiri geografice de către oameni care au plecat să găsească ceea ce era indicat în hărţi. Dar s-au făcut descoperiri geografice şi de către oameni care au plecat ca să se convingă că hărţile sînt mincinoase, aşa cum bănuiau ei de-acasă...

Faptul

Toți sîntem de acord că ceea ce interesează cunoaşterea umană nu sînt *faptele* – ci faptul. Poți privi o mie de plante, fără să înțelegi ;;faptul" esențial vieții vegetale. Poți citi o mie de documente despre Revoluția Franceză, fără să te apropii cu un singur pas de acest „fapt", fără pereche în istoria europeană.

Dar cum *alegem,* din milioanele de fapte, acele cîteva fapte esențiale ? Cum obținem un „fapt" dintr-o mie de documente, cum îl transformăm în act de cunoaştere ? Şi apoi, se mai pune o întrebare : alegem noi şi *transformăm* noi, întotdeauna, dintr-un milion de fapte un singur „fapt" semnificativ – sau acest „fapt" este, în el însuşi, calitativ deosebit de milionul de fapte care îl precede şi îl întrece ?

Observați tovărăşia între doi tineri, tovărăşia care se transformă, uneori, în dragoste. Se întîmplă nenumărate lucruri între ei, fără importanță (gesturi, conversații, priviri, întîmplări etc.). „Fapte" care se consumă fără germeni, fără „secvență organică". (Ne spunem atîtea cuvinte între noi, care se pierd ; atîtea gesturi – atîtea zîm-bete – atîtea izbucniri sentimentale de o clipă, care se sting în clipa următoare fără să creeze o urmare, o semnificație, o „cunoaştere" în conştiința mea sau a d-tale).

[1] Vezi studiul nostru Folclorul *ca instrument de cunoaştere* „Revista Fundațiilor Regale", 1937.

Deodată, un nimic, o întâmplare – transformă banala tovărăşie a doi tineri în dragoste. Un nimic (o privire, una – din mia de priviri care s-au schimbat între ei; un cuvînt precedat de un milion de cuvinte, un peisaj, o nuanță etc.), un nimic care îi dezleagă de mediul normal neutru, inundat de „fapte", şi îi farmecă, îi „zvîrle" într-o nebunie unică ps care putem fără teamă s-o numim Absolut.

Acelaşi lucru se întîlneşte în toată lumea biologică. Se petrec un milion de fapte în istoria unui organism (cîte tropisme, cîte fenomene de nutriție, cîte procese obscure !...). Şi totuşi, în viața acestui organism n-au importanță – adică : semnificație, „secvență organică", „destin" – decît cîteva : în speță, faptul germinării, al fecundării, *creația.*

In istoria popoarelor, în istoria spiritului uman – numai *actele creatoare* au importanță. Numai de la ele un alt om poate învăța ceva. Şi ce este virtutea de a învăța, decît un aspect al eternității ?

S-ar putea spune că „destinul este tocmai lupta _cu tine însuți, alegerea *faptului* esențial din milionul de fapte care se consumă prin tine sau în jurul tău : lupta cu tine însuti, cu semnificația (rodirea, copiii, gloria – act creator, cu „secvență organică", în orice caz) pe care o poți da sau nu o poți da vieții tale personale.

Melancolie

Melancolia de a nu-ţi mai corespunde nimic „cosmic"! Să-ţi aduci aminte că era o vreme cînd fiecărui moment din viaţa omului îi corespundea, îi „răspundea" un eveniment cosmic ! Omul juca altădată la solstiţii, aprindea focuri în noaptea Sfîntului loan, făcea nuntă în anumite nopţi, se întrista şi se bucura odată cu luna ! Ce perfectă armonie cu ritmurile cosmice, ce miraculoasă corespondenţă între hora omului şi axele planetelor ! Orice făcea omul avea o altă „greutate", răspîndea parcă în alte niveluri. Mic şi neputincios cum a fost întotdeauna, omul era totuşi atunci un ochi în care se oglindeau spaţii înstelate, o inimă în care sîngele bătea într-un ritm prezent pretutindeni...

Melancolia acestei libertăţi moderne a omului, care poate juca, poate nunti şi poate veghea orieînd şi oricum ! Deznădejdea acestei izolări anarhice într-un cosmos

– 144 –

viu. Eşti tu însuţi, numai tu însuţi, liber să te pier2i, să te abandonezi oricărei combustii. Parcă ai fi închis într-o cuşcă de fier – izolat de restul lumii. Simţi că se întîm-plă lucruri neînchipuite deasupra ta, în nevăzut, şi că toate aceste lucruri nu mai „răspund" în tine. Plasa aceea fermecată care te lega de restul Universului este de mult ruptă. Sînt nopţi cînd conştiinţa acestei ruperi te deznă-dăjduieşte. Altădată, rămîne numai melancolie.

Dreptul de a spune banalităţi

Aţi observat naturaleţea cu care un gînditor paradoxal ca Unamuno sau un neliniştit ca Kierkegaard afirmă lucruri la mintea omului, truisme sau de-a dreptul platitudini, întotdeauna m-a mirat felul de a scrie a lui Unamuno ; după un paradox dificil sau bogat în nuanţe, urmează negreşit o banalitate sau un amănunt erudit pe care un alt scriitor s-ar jena să-1 citeze, tocmai pentru că i s-ar părea uşor accesibil. Cu ce seriozitate si ce vervă discută Unamuno etimologia cuvîntului agonie, spunîn-du-ţi de mai multe ori că, în greceşte, înseamnă „Luptă" – şi cu aerul că el a descoperit acest sens. Cu ce gravitate citează Kierkegaard texte din Vechiul Testament – pe care protestanţii le ştiu, probabil, pe dinafară – şi le subliniază, le adnotează, se uimeşte singur de tăria lor, şi îţi amînă pagină după pagină interpretarea excepţională pe care ai impresia că ţi-a făgăduit-o...

Şi, cu toate acestea, asemenea truisme sau platitudini nu te supără în opera lui Unamuno sau a unui Kierkegaard. Simţi că şi aceste „adevăruri eterne" au fost trăite, atunci, înainte de a-ţi fi spus ţie. Simţi că citatele banale pe care ţi le oferă un erudit enciclopedist ca Unamuno îşi pot pierde pentru o clipă glorioasa lor banalitate, pot deveni „carne, oase şi sînge", cum spunea el, pot nutri.

Cît de triste, dimpotrivă, apar platitudinile în opera unui Anatole France, mai ales în acele pagini de filozofie sceptică şi parfumată. Ce greu se suportă truismul într-un „clasic" de mîna a doua, într-un „clasic" din timpurile noastre. Hotărît lucru, dreptul de a spune platitudini şi banalităţi se cucereşte anevoie. Şi îl

ceresc, printre cei dinții, marii neliniştiți şi marii zăpăciți ai lumii.

– 145 –

Cînd *Don Quichotte* îți spune că toți oamenii sînt muritori – eşti atît de uimit şi de emoționat, încît îți vine să plîngi.

Singuraticii

„Nici un om nu atrage mai mult mulțimile decît acel care trăieşte singuratec", scrie Papini în; *Sânt' Agostino.* Şi aminteşte de Sf. Antonie – pe care îl căutau oamenii în deşert, numai pentru că îi mersese faima că e cel mai aspru pustnic – şi de J. J. Rousseau, acest laic, a cărui solitudine i-o sfărîmau adesea admiratorii şi admiratoarele atrase de zvonul izolării sale.

Omul singuratec rupe atît de violent cu legea fundamentală a condiției umane – trăirea laolaltă, dragostea pentru *cineva* dacă nu pentru aproapele – încît atrage ca o forță magică. Asceza – singurătatea, înfrînarea instinctelor şi mai cu seamă a instinctului esențial : sexualitatea – era considerată, în ea însăşi, ca o imensă forță magică. A te împotrivi firii *omeneşti* înseamnă a o depăşi, a te apropia deci de zei, de acele rezervoare de energie fizică şi spirituală. Singurătatea e cea dintîi şi cea mai dificil de dobîndit, detaşare de omenesc. O asemenea detaşare presupune o forță supra-umană ; fie că această îor^ă este magică, asimilată direct prin simpla practică a singurătății şi ascezei (cum cred indienii) : fie că este o forță religioasă, dăruită de Dumnezeu călugărului din pustietate (cum cred creştinii) – ea este, în orice caz, o forță care înmărmureşte pe oameni şi îi atrage. Alături de acest izvor supraomenesc, în contact direct cu ascetul care îl stă-pîneşte – oamenii nădăjduiesc că vor cîştiga şi ei ceva : putere, sănătate, mîntuirea. Sau, în cazul unui singuratec laic, ca Rousseau – nădăjduiesc că vor avea de învățat o metodă de viață sau poate chiar fericirea.

Un ascet indian se lupta cu zeii, care înfricoşați de forțele magice pe care le dobîndea prin tehnicile lui solitare, îi ridicau în față neînchipuite obstacole, ispitindu-1 cu femei frumoase, cîntece şi dansuri. Un ascet creştin se lupta cu dracii, tot atît de mult înspăimîntați şi ei de *puterea* pe care o căpătase călugărul. (Puterea care îl ducea la mîn-tuire, deci îl scotea de sub influența lor : sau, înrîurirea asupra întregii comunități, slăbind stăpînirea demonică în

– 146 –

lume). Un ascet laic se lupta cu el însuşi, cu tristețea, zădărnicia sau febrele lui interioare. Dar, oricum, era şi el un victorios. Un om care poate rămîne singur – înseamnă că e un magician asemenea zeilor, spuneau indienii : înseamnă că a descoperit taina fericirii, spuneau contemporanii lui Rousseau...

Numai cînd observi cu ce pasiune aleargă oamenii după singurateci – îți dai seama cît de însetată de fericire este lumea modernă...

Creionul lui Unamuno

„Nu gîndesc decît cu creionul în mînă", mărturisea Unamuno într-un interviu.

Am întîlnit oameni care consideră această tehnică mentală drept o manie, sau chiar, mai grav, ca o dovadă de „neautenticitate". Să gîndeşti provocat sau susţinut de un obiect, de un gest, de o anumită poziţie – nu trădează asta lipsa de originalitate şi de spontaneitate a gîndirii ?

Creionul acesta pe care îl lua Unamuno în mînă ca să poată gîndi îşi are totuşi o adîncă semnificaţie. Este o pregătire a meditaţiei, similară celorlalte „pregătiri" pe care le cunoaşte istoria : asceza, purificarea prealabilă, poziţiile hieratice ale corpului (care au atîta importanţă în India : aşa-numitele „poziţii yogice", asanas). Iei creionul în mînă – aşa cum alţii închid ochii sau îşi ritmează răsuflarea, sau îşi astupă urechile, sau îşi cuprind fruntea în mîini. Te declari – faţă de tine – gata de a primi gîndurile, de a le cerceta, de a le „adînci". Gîndurile trec prin mintea omului şi în alte ceasuri, în împrejurări mai mult sau mai puţin frivole. Acum, însă, eşti hotărît să le meditezi, să le alegi: acum eşti responsabil, pentru că eşti concentrat, liber.

Unamuno, care gîndeşte numai cu creionul în mînă, repetă un străvechi ritual, de care omenirea nu are de ce să se ruşineze. Este un gest care indică „trecerea" de la frivolitate şi întîmplare – la meditaţie şi responsabilitate. Este în acelaşi timp, un vehicol, un auxiliar al concentrării. Mintea e restaurată în drepturile ei; acel obiect, sau gest, sau poziţie, pe care le alege omul – înseamnă primul pas către gîndirea responsabilă. Fie că e un creion, fie că e o

poziţie ascetic-meditativă, tehnica e aceeaşi : fluviul vieţii psiho-mentale e 'canalizat, delimitat, „concentrat". Gîndi-rea responsabilă începe cu acest gest voluntar, care e un simbol al repaosului ce urmează.

Oroarea de angelic

în legătură cu fenomenul de „îngroşare", de „condensare" al expresiilor spirituale europene, fenomen care se manifestă crescînd de la Renaştere încoace. Observaţi cum se condensează muzica : devine mai densă, mai „tectonică" (volum, orchestraţie, simultaneitate) începînd cu Renaşterea, ajunge „solidă", în baroc, tinde să se realizeze în forme din ce în ce mai grele, mai „grase", în instrumentele muzicale din sec. XIX. In Evul Mediu, muzica era exprimată prin instrumentele „pure" ; scoica, guzla cu patru coarde, harfa etc. Tendinţa spiritului „modern" de a avea contact cu realităţile din ce în ce mai „dense" – se manifestă şi în creaţia instrumentelor muzicale. Nu „rezistenţa materialelor" a creat muzica modernă, ci muzica modernă, ca să se poată exprima, a creat rezistenţe materiale : volum fonic, polisimfonia, dezacordul.

Necesitatea do a intui realitatea în aspectele sale „grele". {Necesitatea care se regăseşte şi în fizică, în filozofie, în economie politică, în epică.) Oroare de pur, de simplu, de angelic – oroare specifică Europei moderne.

Autenticitate

Obiecții care se pot aduce „autenticității". Trăirea, experiența, autenticitatea – sînt noi forme ale unei mentalități pozitive, experimentale, empirice. Primatul concretului (de cea mai proastă calitate) ; superstiția „verificărilor" experimentale : nici o afirmație asupra lumii nu e validă dacă nu se bazează pe „experiențe", adică pe „probe", pe „documente". Tirania documentelor şi a verificărilor experimentale – este un rest din mentalitatea pozitivistă a secolului XIX ; cînd chiar problema (strict metafizică) a existenței sufletului postmortem se discuta pe baza „documentelor" (spiritism, ştiința metapsihice etc.). „Autenticitatea" întoarce pe om în empiric ; atitudine anti-platonică.

– 148 –

Răspunsuri care pot fi aduse acestor obiecții. „Autenticitatea" tinde întotdeauna să exprime „concretul" : este, deci, o tehnică a realului, o reacțiune împotriva schemelor abstracte (romantice sau pozitiviste), împotriva automatismelor psihologice. „Autenticitatea" este un moment în marea mişcare către „concret", care caracterizează viața culturală a ultimului sfert de veac (succesul fenomenologiei, Proust, noul hipocratism în medicină, valoarea acordată „experienței iraționale" în cercetarea religiilor, interesul pentru etnografie şi folclor). „Autenticitatea nu poate fi integrată mentalității secolului XIX ; căci nu confundă „realul" cu „pipăibilul". Acordă importanță „documentelor", experiențelor, numai pentru că acestea participă la „real" ; evită, astfel, automatismele, schemele formale, iluziile. Departe de a trăda o atitudine antimetafizică, „autenticitatea" exprimă o puternică sete ontologică de cunoaştere a realului.

Un înțeles al semnelor

îmi place titlul unei reviste, *Semne :* puține cuvinte se pot mîndri cu o atît de bogată substanță spirituală.

Sensul acordat acestui cuvînt valorează cît bolta unei culturi : pentru că, altfel arată o cultură care interpretează şi trăieşte sensul magic al cuvîntului *semn,* şi altfel culturile care şi-au asimilat sensul metafizic sau profetic al sem-

I nelor. Cîtă deosebire între profeții evrei – care transfor-

i mau întîmplările istorice şi anomaliile biologice în semne

ale voinței divine – şi mediteranienii care vedeau în *semn* forma pură, limitele perfecte, norma ! Şi, iarăşi, cîtă deosebire între înțelesul magic al *semnului* – forță imanentă,

l energie condensată pe care comanda ritului perfect sau

a verbului precis o pune la îndemîna oficiantului – şi în-

i tre sensul profetic-creştin al *semnelor,* aşa cum 1-a înțeles,

bunăoară, un Gioachino da Fiore, care interpreta *semnele* ca o manifestare secretă a ritmului istoriei universale, ritm

l care era la rîndul lui pasul lui Dumnezeu pe pămînt; Dum-

nezeu manifestat la început (Vechiul Testament) prin fața Tatălui, apoi

(creştinismul) prin a doua faţă a Treimii (lisus), în sfîrşit, prin Sfîntul Duh (epoca „apocaliptică" a libertăţii spirituale).

– 149 –

S-ar putea scrie o filozofie a culturilor europene şi eu-rasiene pornind de la această interpretare şi trăire felurită a sensurilor *semnului. Şi cit* ar fi de rodnică o asemenea cercetare în alte cicluri culturale – asiatice, austro-asia-tice, oceanice şi amerindiene ! Acolo unde textele sînt din ce în ce mai sporadice şi mai obscure, iar monumentele şi semnele au o importanţă capitală şi un înţeles ecumenic, direct accesibil tuturor membrilor comunităţii. Dar nu îndrăznesc să mă aventurez atît de departe, în această notă.

îmi place, între altele, sensul mediteranean al *semnului :* limită, distincţiune, oprire pe loc. Nu e vorba de o „oprire pe loc" a vieţii, o moarte formală – ci de oprirea minţii pe graniţele lui *esse.* Dincolo de semn, adică dincolo de formă şi de înţeles, începe devenirea sau neantul – amîndouă aspecte ale nefiinţei, *non-esse, asat.* „Oprire pe loc" a unei anumite „vieţi" se înţelege : stavila iureşului vital, orgiastic ; limită devenirii psihomentale, evazive, amorfe.

Dar orice „oprire pe loc" a acestei „vieţi" întunecate şi nesemnificative este un triumf al eternităţii şi al normelor. Nici o confuzie din cîte a valorificat eterodoxia modernă nu este mai gravă decît această confundare a Vieţii cu elanul vital, cu devenirea biologică şi durata psiho-mentală. Toate celelalte culturi sau stiluri europene şi afrasiatice au despărţit net „Viaţa" (pe care o simbolizau prin norme şi ritmuri cosmice, Soarele, Luna etc.) de simpla devenire obscură, vidată de orice conţinut metafizic în afară de temporalitate (şi pe care o simbolizau prin „ape", prin „larve", prin „infern" – niveluri care nici nu participă la „existenţă", pentru că nu cunosc nici „forma", nici „memoria").

îmi place sensul mediteranean al *sensului,* care te obligă să te opreşti în faţa nefiinţei, obligîndu-te în acelaşi timp să vezi şi să respecţi normele, limitele, formele. Acest act de *ascultare* este (sau poate fi) un act de *comandă* asupra ta însuţi, asupra „vieţii" din tine care încearcă să te menţină în curent, în devenire.

Semnul este pecetea care distinge fiinţa de nefiinţă – şi te ajută în acelaşi timp să te *identifici* şi tu, să *fii* tu însuţi, nu să devii, „purtat de fluviul vital şi colectiv". Orice act de ascultare este un act de comandă, de „bprire pe loc" a fluviului amorf, subpersonal. Numai aşa se explică mi-

– 150 –

racolul grec : oamenii care au văzut mai multe forme şi semne decît toţi ceilalţi, oamenii care s-au „oprit" în faţa lor, le-au respectat, le-au „normalizat" – tocmai aceşti oameni au dobîndit cea mai deplină libertate din cîte se cunosc în Occident, şi au creat cele mai multe şi mai puternice „personalităţi" ! Barbarii şi paleo-orientalii, care n-au întîlnit în drumul minţii lor „formele" şi „normele" care treceau cu uşurinţă din *esse* în *non-esse şi* confundau eternitatea cu neantul –

aceşti oameni au realizat o tristă libertate (orgiastică, delirantă) şi n-au cunoscut niciodată personalitatea antropologică, ci numai „inspiraţia", obsesia şi posesiunea (divină, magică etc.).

Dar tot atît de gravă este şi moartea sensurilor într-o cultură întemeiată pe semne şi limite. Cînd libertatea ajunge libertinaj şi omul caută sensul unei *forme* (normă, instituţie, simbol) în niveluri joase, subumane (freudismul, pozitivismul etc.) – asistăm la o cumplită confuzie de planuri, care conduce, în cel mai bun caz, la un baroc spiritual. Sterilitatea unei bune părţi din cultura occidentală contemporană se datoreşte tocmai acestei domnii prelungite a formelor moarte : iar cînd s-a încercat o nouă „interpretare" a *formelor,* ea s-a făcut căutîndu-li-se „originea" în niveluri sub-umane – în sex, în sînge, în celulă, în totemuri etc.

S-ar părea că timpul nostru este destul de copt ca să reînsufleţească şi să fructifice *semnele,* găsindu-le izvorul şi justificarea metafizică în alte niveluri decît cele „descoperite" de sociologie, biologie, istorism, înţelegerea aceasta nouă a *semnului* depăşeşte sterilul formalism european şi ne apără în acelaşi timp de o nouă cădere în devenirea evazivă şi subpersonală, pe care au biruit-o, între alţii, vechii Eleni, modelele noastre cele mai apropiate.

- 151 -

II

„INSULA LUI EUTHANASIUS"

I. CITEVA PROBLEME

Insula lui Euthanasius

Scrisoarea bătrînului sihastru, cu care începe capitolul III din *Cezara,* cuprinde, fără îndoială, cea mai desăvîrşită viziune paradisiacă din literatura româneasca. „Lumea mea este o vale, înconjurată din toate părţile de stînci nepătrunse, care stau ca un zid dinspre mare, astfel încît suflet de om| nu poate şti acest rai pămîntesc, unde trăiesc eu. Un singur loc de intrare este – o stîncă mişcătoare ce acoperă măiestru gura unei peştere, care duce pînă înăuntrul insulei. Astfel, cine nu pătrunde prin acea peşteră, crede că această insulă este o grămadă de stînci sterpe înălţate în mare, fără vegetaţie şi fără viaţă. Dar cum este inima ? De jur împrejur stau stîncile urieşeşti de granit ca nişte păzitori negri, pe cînd valea insulei, adîncă şi desigur sub oglinda mării, e acoperită de snopuri de flori, de vite sălbatice, de ierburi înalte şi mirositoare, în care coasa n-a intrat niciodată. Şi deasupra păturii afinate de lume vegetală se mişcă o lume întreagă de animale. Mii de albine..., bondarii îmbrăcaţi în catifea, fluturii albaştri... In mijlocul acestui lac, care apare negru de oglindirea stuhu-lui, ierbăriei şi a răchitelor din jurul lui, este o nou insulă mică cu o dumbravă de portocale, în acea dumbravă este peştera, ce am prefăcut-o în casă, şi prisaca mea. Toată această insulă în insulă este o florărie sădită de mine anume pentru albine...".

Cercetătorii operei lui Mihai Eminescu, şi îndeosebi domnul G. Călinescu, au subliniat în repetate rînduri sensul şi valoarea edenică a insulei descoperită de Euthanasius. Lăsînd la o parte aspectul luxuriant al insulei, se găsesc în descrierea călugărului elemente categoric para-disiace ; cum ar fi, bunăoară, cele „patru izvoare" – reminiscență a celor patru fluvii ale Raiului *(Facerea, 2, 10)* – şi „florăria" din insula cea mică, replică a „grădinii" din mijlocul Paradisului. De altfel, Euthanasius, cu tot panteismul lui, nu se depărtează prea mult de tradiția iudeo-creştină a Raiului ; *Eden* poate fi tradus şi ca substantiv, însemnînd „plăcere, deliciu", iar în Vulgata găsim chiar expresia *paradisum voluptatis.*

Fireşte, nu ne gîndim să sugerăm o eventuală „sursă" a lui Eminescu. Domnul G. Călinescu a arătat cu o îndestulătoare competență ineficienta unei exagerate cercetări de „izvoare şi influențe" *(Opera lui Mihail Eminescu,* voi. V). Chiar în legătură cu insula Euthanasius, domnul Călinescu a amintit cîteva analogii din literatura romantică (voi. V, p. 316 sq), menționînd, nu fără oarecare ironie, şi un text din *Suttanipăta,* în care Nirvana este asemănată unei insule. (Un „sursier" impenetrabil la orice fel de ironie ar putea obiecta că acest din urmă „izvor" nu putea fi accesibil lui Eminescu. Din chiar versiunea italiană a lui Pavolini, pe care o foloseşte, domnul Călinescu ştie că *Suttanipăta* a fost pentru întîia dată tradusă în englezeşte în 1881, iar în nemțeşte în 1889. Asta nu înseamnă – ar putea continua un „sursier" împătimit – că Eminescu n-a cunoscut o altă „insulă" mitică indiană, de astă dată o insulă care prezintă oarecare analogii cu cea descoperită de Euthanasius ; şi anume lacul *Anavatapta* şi insula *Sve-tadvipa,* respectiv din tradiția hindusă şi buddhistă. Despre aceste insule paradisiace şi despre eventuala lor origine creştină s-a ocupat Weber între 1860-1874, în mai multe memorii. Trecînd înj-evistă *Opera lui M. E.,* voi. II, p. 80 sq., lucrările indianistice pe care ar fi putut să le cunoască poetul, domnul Călinescu crede că *Istoria literaturii indiene* a lui Weber, publicată în 1852, a fost consultată de Eminescu. N-ar fi deci exclus ca poetul să fi cercetat şi alte scrieri ale lui Weber – cel mai renumit indianist al epocii – din care să fi aflat de insulele paradisiace. Ne grăbim să adăugăm totuşi că, în ceea ce ne priveşte, această

eventuală obiecție a „Bursierului" ni *secure* nesemnificativă, chiar dacă ar fi întemeiată.) C^

Este deci de un interes mediocru „sursa" lui Eminescu dacă, în cazul nostru, va fi avut vreuna. Insula lui Eutha-nasius prezintă însă un interes maxim pentru înțelegerea poetului. Ea nu are deloc un rol întîmplător în istoria pasiunii lui Ieronim şi a Cezarei. S-ar putea spune, dimpotrivă, că reprezintă adevăratul centru al povestirii; nu numai pentru că face posibilă întîlnirea finală între îndrăgostiți, dar mai ales pentru că magia insulei, ea singură, rezolvă drama personajelor. Ieronim nu izbuteşte să se îndrăgostească de Cezara decît după ce o contemplă, nudă, pe

malul lacului din insulă. Nuditatea aceasta nu are nimic licențios, ea păstrează, în proza lui Eminescu, sensul originar, metafizic, de „dezbrăcare de orice formă", reîntoarcere la primordial, la preformal. De *această* Ce/ara se îndrăgosteşte Ieronim. Repetatele lor întîlniri în „cetate", cu toată pasiunea dezlănțuită a fecioarei, nu izbutiseră să topească rezerva, placiditatea, melancolica şovăire a lui Ieronim. *Insula,* însă, participă la altă geografie ; mitică, nu reală. Aici, Ieronim regăseşte starea edenică. „Adesea, în nopțile calde se culca gol pe malurile lacului, acoperit numai cu o pînză, de in, şi atunci natura întreagă, murmurul izvoarelor albe, vuirea mării, măreția nopții îl adîn-ceau într-un somn, atît de tare şi fericit, în care trăia doar ca o plantă, fără durere, fără vis, fără dorință, „în această insulă paradisiacă este posibilă întîlnirea şi dragostea ada-mică a celor doi tineri.

De altfel, chiar din descrierea lui Eminescu, insula lui Euthanasius ne apare miraculoasă. Nu prea depărtată de mal, ea este totuşi pustie. Anevoie de crezut că alți cercetători nu vor fi descoperit, înainte de Euthanasius, peştera şi mica deschizătură care conducea înlăuntrul insulei. Cezara izbuteşte să pătrundă acolo cu destulă uşurință. Este deci un tărîm accesibil *ajiumitor* oameni ; celor care tind cu întreaga lor ființă către realitatea şi beatitudinea „începutului", a stării primordiale. Insulă paradisiacă, parti-cipînd la o geografie mitică, ea poate fi, în acelaşi timp, o insulă a morții, asemenea acelor „insule ale fericiților", din antichitate, în care locuiau anumiți eroi, precum Peleu, Cadmus, Ahile. In „insulele fericiților" sau insula Leuke,

– 154 –

eroii erau adesea întovărăşiți de femei pe care voința zeilor le răpise morții prin descompunere ; aşa, Ahile avea de soție pe Medeea sau pe Iphigenia sau Elena. Evident, este vorba aici tot de o reprezentare a morții; căci de multe ori „insulele fericiților" erau localizate în mările Extremului Occident, acolo unde (după tradițiile egiptene, celtice, elenistice) se îndreptau sufletele morților „glorioşi" (eroi, aristocrați, inițiați etc.). In orice caz însă, „insulele fericiților" nu sînt accesibile oricărui suflet muritor. In ele pătrund numai aleşii, în timp ce sufletele celorlalți se prefac în umbre fără memorie, forme larvare, fumurii, însetate de sînge.

Ambivalența insulei lui Euthanasius nu trebuie să nedumerească. Este un tărîm paradisiac, calitativ deosebit de zona înconjurătoare, în care beatitudinea vieții admite nu exclude beatitudinea „morții frumoase" ; şi una, şi alta sînt stări în care condiția umană – drama, durerea, devenirea – a fost suspendată. Simetria este de altfel pusă în evidență chiar de poet. Cadavrul gol al pustnicului Euthanasius stă îngropat sub cascada unui pîrîu. „Liane şi flori de apă să înconjure cu vegetația lor corpul meu şi să-mi strățese părul şi barba cu firele lor... Rîul curgînd în veci proaspăt să mă dizolve şi să mă unească cu întregul naturii, dar să *mă ferească de putrejune* (sublinierea e a noastră, *n.b.).* Astfel cadavrul meu va sta ani întregi sub torentul curgător, ca un bătrîn rege din basme, adormit de sute de ani într-o insulă

fermecată." Repulsia față de descompunere, pe care o mărturiseşte atît de categoric Euthanasius, răspunde întocmai repulsiei față de formele larvare pe care o trădează spiritul eroic şi aristocratic elen ; „fericiții" din insule îşi păstrau, 'acolo – în ceea ce pentru oameni putea însemna „moarte" – personalitatea, memoria, forma. Nuditatea descoperită de Cezara şi Ieronim în insulă reprezintă tocmai o stare ambiguă, de viață plenară şi, în acelaşi timp, de moarte simbolică. (Pentru că morții se îngroapă *goi,* şi cadavrul dobîndeşte o soartă agricolă, devenind sămînță.) Cei doi tineri izbutesc să trăiască adamic pentru că au renunțat la orice „formă" omenească, s-au dezgolit complet, au depăşit! condiția umană pătrunzînd într-o zonă sacră, adică *reală,* spre deosebire de spațiul înconjurător, „profan", măcinat de veşnica devenire şi surpat de iluzii, dureri şi zădărnicii.

– 155 –

Insula lui Euthanasius nu este un „motiv" izolat în creația poetului. Domnul Călinescu a comentat frecvența insulelor şi a mediilor oceanice în toată opera lui Eminescu. In poezia *Vis* întîlnim o insulă cu „negre, sfinte bolți" *(Opera lui M. E.,* IV, p. 18-19). In *Avatarii Faraonului Tlă*$_f$eroul coboară spre un lac în mijlocul căruia „se desemnau formele negre şi fantastice ale unei insule acoperite de o dumbravă..." *(ibid.,* p. 40). *Făt-frumos din lacrimă* cuprinde de asemenea o insulă cu dom. „Luna răsărise dintre munți şi se oglindea într-un lac mare şi limpede, ca seninul cerului, în fundul lui se vedea sclipind, de limpede ce era, un nisip de aur ; iar în mijlocul lui, pe o insulă de smarand înconjurat de un crîng de arbori verzi şi stufoşi, se ridica un mîndru palat de o marmură ca laptele, lucie şi albă..." *(ibid.,* p. 51). In poemul *Mureşan* se întîlnesc „insule bogate", „insulele mîndre şi de dumbrave pline", „insulele sfinte" prin care „străbat cîntări feerice" etc. (ibid., p. 53). Aceleaşi „insule bogate cu mari grădini de laur" în *Povestea Magului* (p. 56).

Evident, aşa cum observă şi domnul Călinescu (p. 57 sq.), prezența aproape obsedantă a insulelor paradisiace din opera lui Eminescu trebuie pusă în legătură cu elementele oceanice. Pe bună dreptate, emeritul critic vorbeşte despre „aspirațiunea neptunică" a poetului. *Mai am un singur dor,* cu numeroasele sale variante, face parte dintr-o bogată producție poetică de inspirație maritimă :

„O mare, mare înghețată, cum nu sînt
De tine-aproape să mă 'nec în tine !
Tu mi-ai deschis a tale porți albastre
Ai răcori durerea-mi înfocată
Cu rouă ta eternă. Mi-ai deschide
A tale albastre hale şi mărețe
Pe scări de valuri coborind în ele
Aş saluta cu aspra mea cîntare
Pe zeii vechi şi mrndri ai Valhallei" p. 59).

Elementele acvatice din *Luceafărul* sînt bine cunoscute :

...Şi s-arunca fulgerător, Se cufunda în mare...

– 156 –

„Colo-n *palate de mărgean*

Te-oi duce veacuri multe, Şi toată lumea-n ocean

De tine o s-asculte."

In poemul *Fata din grădina de aur* (Călinescu, op cit.» IV, p. 61), zmeul îşi îmbie iubita :

„O vin cu mine, scumpă-n fundul mării... ...Vei fi Oceanului monarchul pal..."

Aceeaşi chemare în alte poeme :

„O *vin pe marea ce-o cuprinde Un cer înalt de stele plin..."*

„In fereastra de spre mare Stă copila cea de crai... Fundul mării, fundul mării Fură chipul ei bălai..." „Adîncă mare sub a lunei faţă... Indiferentă, solitară – mare !..."

Citatele pot fi cu uşurinţă înmulţite.. Urmărind configuraţia „cadrului psihic" al operei lui Eminescu, domnul G. Călinescu n-a şovăit să acorde elementului acvatic o importanţă capitală, în măsură să explice în bună parte intuiţiile mitice ale poetului. „Avem de a face cu o gîndire cosmogonică. Atunci cînd poetul filosofează, apa ia înţelesul nutrit de mitologie al materiei primare din care ies şi în care se revarsă toate. Cînd însă imaginile sînt reflexe şi în legătură cu un sentiment de regresiune, atunci poetul care nu văzuse în tinereţe marea, presimte în elementul acvatic, asociat adesea cu întunericul, o întîie treaptă de îngustare a conştiinţei cosmice şi de topire în neant. De nu vor fi amintiri de naştere în sens fiziologic, apele eminesciene sînt însă hotărît în ordinea universală, cosmogonică, imaginea tipică a Nimicului" (p. 55). Iar mai departe, după ce a citat şi interpretat atîtea texte, domnul Călinescu se crede îndreptăţit să formuleze următoarea afirmaţie sintetică : „Eminescu e stăpînit de imaginea fundamentală a naşterii, de simţul cosmogonic, trăit ca geneză sau ca extincţie şi simbolizat mai ales în elementul neptunic" (p". 70).

– 157 –

Intr-adevăr, asemenea „obsesii" nu sint întimplătoare în opera unui mare poet. S-ar putea spune că elementele oceanice şi nostalgia insulei paradisiace aparţin în general romanticilor; căci romantismul a „descoperit" oceanul, a fost sensibil la magia lui, i-a interpretat simbolismul. Dar observaţia aceasta nu infirmă rezultatele domnului Călinescu. Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după „începuturi" ; matca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni şi latenţe, principiul feminin în toate manifestările sale sînt categorii romantice majore, care nu depind de „influenţe" livreşti sau de „modă", ci definesc o anumită poziţie a omului în Cosmos, înrudirea lui Eminescu cu alţi mari poeţi romantici nu poate fi, aşadar, explicată prin „influenţe", ci prin experienţa şi metafizica lor comună. Poziţia romantică este una din puţinele atitudini ale spiritului omenesc care nu

poate fi învăţată, nici mimată. (Evident, cînd e vorba de creatori ; mediocritatea poate plăsmui hibrizi de tot felul.)

Insula lui Euthanasius însă, deşi se integrează perfect în simbolismul oceanic şi cosmogonia lui Eminescu, are semnificaţii metafizice şi mai precise. Dacă apa – şi îndeosebi apa oceanică – reprezintă în foarte multe tradiţii haosul primordial de dinainte de creaţie, insula simbolizează *manifestarea,* Creaţia, întocmai ca şi lotusul din iconografiile asiatice, insula implică „stabilire fermă", centrul în jurul căruia s-a creat lumea întreagă. Această „stabilire fermă" în mijlocul apelor (adică : a tuturor posibilităţilor de existenţă) nu are totdeauna sens cosmogonic. Insula poate simboliza şi un tărîm transcendent, participînd la realitatea absolută şi deosebindu-se, ca atare, de restul Creaţiei stăpînite de legile devenirii şi ale morţii. O asemenea insulă transcendentă este fără îndoială Svetad-vîpa, în care nu se poate ajunge decît „în zbor", adică prin mijloace magice, şi către care se îndreaptă yoginii şi arhaţii indieni (cf. Yoga. p. 257, nota 1). „A zbura", însă, ca şi a „avea aripi", înseamnă a avea acces la realităţile transcendente, a te desprinde de lume. In Svetadvîpa (– „insula albă" ; cf. Leuke, Insula Şerpilor etc.) nu pot ajunge decît cei care au depăşit condiţia umană – întocmai după cum insula lui Euthanasius este inaccesibilă celor care nu se întorc în starea adamică, paradisiacă. Joseph din Arima-thea, după tradiţia romanelor cavalereşti din ciclul Graal,

– 158 –

se duce în insula Avallon („insula albă") aşezată în extremul Occident, şi traduce acolo cartea. Sfîntului Graal. Esl^deci, o insulă transcendentă, păstrătoare a unei revelaţi divine pe care o zonă profană nu ar putea-o „suporta".

Există, de altfel, o echivalenţă între toate aceste „insule transcendente" şi paradisele indiene. Sukhavati (paradisul lui Buddha) este echivalent cu aşa numitele Brahmalokas (lumi ale lui Brahma), şi la rîndul lor aceste tărîmuri transcendente pot fi cu uşurinţă omologate insulelor mitice din atîtea tradiţii. Toate sînt formule simbolice ale *realităţii absolute* şi ale „Paradisului", întocmai cum în mijlocul apelor amorfe insula simbolizează Creaţia, *forma,* tot aşa, în mijlocul lumii în eternă devenire, în oceanul de forme trecătoare ale Cosmosului, insula transcendentă simbolizează realitatea absolută, imutabilă, paradisiacă.

Insula lui Euthanasius face parte, aşa zicînd, din clasa insulelor transcendente. Pentru că „devenirea", acolo, nu mai e tragică şi umilitoare ; într-un anume sens, se poate vorbi de „oprire pe loc", căci cadavrul lui Euthanasius e ferit de descompunere, şi el rămîne sub cascadă veacuri întregi, „ca un bătrîn rege din basme". Chiar dragostea dintre Cezara şi leronim nu mai e o „experienţă", acolo, ci o „stare" paradisiac prelungită, căci ei se întîlnese în-tr-o perfectă nuditate, adică dezbrăcaţi de orice „forme", eliberaţi de orice individuaţie, reduşi la arhetipuri – fiinţe care pot cunoaşte fără să „devină". S-ar putea vorbi, deci, de o regresiune (obsesia poetului, după domnul Călinescu), dar, mai degrabă, în sensul de

reintegrare în arhetip, de abolire a experienței umane, considerată fiind ca o consecință a păcatului originar ; reîntoarcerea la starea adamică de dinainte de cădere, care nu cunoaşte „experiența", nu avea „istorie"...

întrebarea este în ce măsură sînt valabile asemenea considerații în jurul operei unui poet. Domnul Călinescu declară, pe bună dreptate, că gruparea elementelor neptunice din opera lui Eminescu ne ajută să înțelegem gîn-direa poetului, în privința aceasta, domnia-sa nu se sfieşte să folosească anumite rezultate ale psihanalizei, pentru reconstituirea şi interpretarea elementelor onirice şi cosmogonice din creația eminesciană. Este drept, totuşi, că emeritul critic respinge afirmațiile prea apăsate ale psiha-

– 159 –

nalizei, deşi uneori pare a se lăsa fascinat de explicația f reudiană a viselor de naştere. „Insula cu bolta în care descoperim un mort este, uşor se poate vedea, insula cu peşteră, înconjurată de ape, pe care Euthanasius îşi sfîrşeşte existența. Avem de a face, dar, cu un vis de naştere, în care amintirea apelor amniotice, a şederii în pîntecele matern se traduce în această privelişte" (voi. IV, p. 20). Ne grăbim să adăugăm că „amintirea apelor amniotice", de care au făcut atît caz psihanaliştii în interpretarea miturilor, este, ca să fim îngăduitori, cel puțin o afirmație pripită. Dacă amintirea apelor amniotice explică atît cosmogoniile acvatice, cît şi inerțiile prin cufundare în apă – cum crede O. Rauk în *Der Mythus von der Geburt des Helden* (Leip-zig, 1909) – ar trebui să întîlnim *exclusiv* cosmogonii acvatice şi exclusiv inițieri prin cufundare în apă. Căci doar toți oamenii au cunoscut, în faza lor prenatală, apele amniotice, şi nu e de presupus că anumiți indivizi au păstrat amintirea acestor ape, iar alții au pierdut-o. In realitate, cum a arătat, între alții, W. H. Rivers *(The Symbolism of Rebirth,* „Folk Lore", 1912, p. 14 – 33, criticînd tocmai cartea lui Rauk mai sus menționată), sînt foarte multe cosmogonii continentale, telurice, care aşază înainte' de Creație nu un ocean, ci o substanță amorfă solidă sau aburoasă. De asemenea, simbolismul renaşterii (inițierea) în foarte multe culturi (Africa, Oceania, Nord-America) nu foloseşte nici un element acvatic, şi nici apa. Amintirile prenatale se dovedesc a fi destul de slab documentate, şi ele n-au fost luate în serios nici de psihologi ca Rivers, nici de etnologi ca F. Boas sau Kroeber, nici de sociologi ca Malinowski, nici de istorici ai religiunilor ca prof. Cle-men. Este suficient să citească studiul acestuia din urmă, *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mytologie una Religionsgeschichte* („Archiv fur gesamte Psychologie", voi. 61, 1928, 128 p.) sau *Der Oedipus-Komplex* (Berlin, 1929) al lui W. Schmidt, pentru ca un cercetător serios să-şi dea seama de greşelile de metodă, lipsa de informație şi discernămînt, optica de maniac a freudienilor care au explicat psihanalitic miturile şi riturile.

Râmîn însă pe deplin întemeiate afirmațiile domnului Călinescu relativ la importanța elementelor cosmogonice (apele, insulele) în opera lui Eminescu. Ele

aparțin atît de mult climatului spiritual al poetului, încît creația lui ar-

tistică pare de i^jnțeles – sau în orice caz, lipsită de semnificație şi consistență metafizică – dacă nu ținem seama de ele. Dacă psihanaliza – fie că face uz de amintirea apelor amniotice, fie de amintirile onirice – nu ne ajută prea mult să înțelegem sensul şi mecanismul creației poetice a lui Eminescu, sîntem îndreptățiți să căutăm în altă parte o asemenea „cheie".

Observăm cu alt prilej *(„Treptele" lui Julien Green)* că simbolul intervine în opera unui scriitor chiar fără voia lui ; chiar, mai ales, dacă acesta nu-şi dă seama de sensul şi valențele simbolului prezent în creația sa artistică. Nu e vorba, fireşte, de un „simbolism" personal, descoperit sau interpretat de un scriitor anumit (creațiîe de acest fel sînt îndeobşte hibride şi inerte). Ci de simbolismul ecumenic, universal, uşor de recunoscut în mai multe culturi şi fecund pe mai multe niveluri (mit, arhitectonică, ritual, iconografie etc.). Intuit de un creator, un anumit simbol intervine într-o operă de artă şi o organizează cu o coerență a lui proprie, cu o „logică" absconsă, fără ca poetul să-şi dea totdeauna seama de sensul, proporțiile sau valențele acestui simbol. Fiecare mare creator redescoperă anumite simboluri, fără să ştie de ele. Este nevoie, totuşi, de un act inițial de intuiție, asupra căruia nu e locul să ne oprim acum. Fără îndoială că asemenea simboluri centrale sînt „revelate" ; ele coboară dintr-o zonă extra-rațională, pe care o putem sau nu numi „inconştient" (căci se înțeleg foarte multe prin acest cuvînt). Fapt este că adîncind şi luminînd simbolul central al unei opere de artă, facilităm „înțelegerea" şi desfătarea ei, realizînd condițiile optime unei desăvîrşite contemplații estetice. (Contemplația estetică, de altfel, n-a exclus niciodată, în timpurile bune ale filozofiei, cercetarea metafizicii implicate în opera de artă. Căci nu există operă de artă care să nu fie solidară cu un „principiu" , oricare ar fi el.)

Cunoscînd vocația filozofică a lui Eminescu şi descendența sa romantică, sîntem îndrituiți să acordăm simbolului şi metafizicii un rol important în explicația operei sale poetice. Este mai puțin interesant de aflat dacă el „ştia" sau „voia" să creeze folosind anumite simboluri. Fapt este că în aceste simboluri, ca în opera oricărui mare creator, se dovedesc a fi ecumenice, deci valabile metafizi-ceşte, şi în jurul lor nici o hermeneutică nu e excesivă, în

privința originii acestor simboluri, nici analizele onirice, nici apele amniotice nu ne ajută prea mult. Căci dacă visul prezintă atîtea analogii cu mitul, nu putem deduce o relație cauzală între ele. Putem afirma, cel mult, că mitul ca şi visul sînt de natură extrarațională, şi impun spiritului uman cu tăria unei „revelații". De altfel, mitul derivă totdeauna dintr-un sistem de simboluri foarte coerent; el este, cu un cuvînt cam apăsat, o „dramatizare" a simbolului...

„Treptele" lui Julien Green

Cititorii lui Julien Green sînt familiarizați cu atmosfera tulburătoare, stranie sau, uneori, de-a dreptul fantastică a cărților sale. Mărturisirile care abundă în recentul său *Journal* (voi. I, 1928-1934 ; Pion, 1938) nu vor surprinde, aşadar, pe nimeni. Julien Green, omul, cunoaşte foarte multe din obsesiile şi teoriile personajelor sale. Primul volum din *Journal e* întrețesut de vise terifiante si de amintirea coşmarelor copilăriei, de spaime şi inhibiții, de emoții stranii, de obsesia războiului, a cataclismului universal, a sfîrşitului civilizației etc. Asta nu înseamnă, însă, că avem de a face cu jurnalul unui exaltat. Mărturisirile lui Julien Green, cu tot conținutul lor terifiant, au un aer inocent şi, am putea spune, „sănătos"; în orice caz, nu întîlnim patosul sau febrele patogene cu care ne-au obişnuit cazurile clinice sau pseudoclinice. Sensibilitatea „profană" a lui Green se dovedeşte a fi nu numai intactă, dar şi foarte bogată. Acestui scriitor bîntuit de visuri şi obsesii îi plac peisajele, femeile, cărțile şi tablourile. Nici o repulsie față de realitatea imediată. Dimpotrivă, o accentuată aplecare către peisajele luxuriante şi melancolice (Statele de Sud ale Americii), către lumină, luciditate, lecturi clasice, muzică severă. Intr-un cuvînt, elementele extraraționale, deşi pretutindeni prezente în viața şi opera sa, nu sfarmă economia, „echilibrul normal", nici într-u-na nici în cealaltă. S-ar putea spune că „fantasticul" a căpătat în conştiința lui Julien Green doar *dreptul de existență :* experiența fantastică nu anulează nici nu invalidează nici una din celelalte experiențe posibile condiției umane.

– 162 –

Cu atît mai prefcse ni se par deci anumite „obsesii" ale acestui scriitor.de altfel lucid şi totdeauna excelent meşteşugar. El însuşi observă, cu destulă mirare, prezența unui asemenea laitmotiv fantastic. In ziua de 3 aprilie 1933 notează în *Jurnalul* său (p. 137) : „In toate cărțile mele, ideea de frică sau de oricare altă emoție puternică pare legată într-un fel inexplicabil de o scară. Asta am observat-o ieri, trecînd în revistă romanele pe care le-am scris. De pildă, în *Le Voyageur,* ascensiunea bătrînului colonel corespunde în spiritul eroului unui fel de creştere progresivă a spaimei, în *Mont-Cinere, Emily* se întîlneşte cu fantoma tatălui ei pe scară, în *Adrienne Mesurat* dă brînci tatălui ei pe scară, unde petrece pe urmă o parte din noapte, în *Leviathan,* M-me Grosgeorge, pradă unei puternice nelinişti (angoisse), urcă şi coboară scările, în *Leş chef s de la mort,* eroul îşi meditează crima pe scară, în *L'autre sommeil,* eroul leşină pe o scară, în *Epaves,* tot pe o scară îşi plimbă Philippe nehotărîrea sa să-şi spioneze soția, în sfîrşit, în povestirea pe care o sfîrşesc acum, o scară este scena unui acces sinistru de rîs nebun., Mă întreb cum am putut să repet atît de des acest efect, fără să bag de seamă. Cînd eram copil, visam că sînt urmărit pe o scară. Mama mea a cunoscut aceleaşi spaime în tinerețe : poate că mi-a rămas şi mie ceva. La foarte mulți romancieri, sînt sigur, acumularea *amintirilor imemoriale* este ceea ce îi face să scrie. Ei vorbesc pentru

sute de morți, morții lor ; exprimă, în sfîrşit, tot ceea ce strămoşii lor au păstrat în fundul sufletelor din prudență sau pudoare".

Julien Green îşi dă foarte bine seama că acest „motiv" al scărilor (trepte, ascensiune) aparține acelor *amintiri imemoriale* care zac în sufletul tuturor oamenilor. Pare însă uluit de frecvența lui în opera sa literară ; se miră că a abuzat de un asemenea „efect", fără să bage de seamă. Şi, cu toate acestea, e probabil că ar fi şi mai uluit aflînd extraordinara frecvență a *treptelor* şi scărilor în credințele tuturor popoarelor şi, mai ales, cunoscînd semnificațiile lor simbolice şi metafizice. Procedeul literar al lui Julien Green de a asocia totdeauna ideea de spaima (nelinişte, fantastic, moarte) de urcatul sau coborîtul unei scări, îşi găseşte astfel nu numai o verificare psihologică, imediată, în „experiența fantastică" ancestrală, dar am îndrăzni să

– 163 –

spunem, şi o justificare teoretică ; pentru că, oricît ar surprinde pe unii afirmația aceasta, şi în exprimarea unor stări extraraționale (spaimă, obsesie, exaltare, anihilare) este necesară o coerență („logica simbolului"), în care imaginația sau voința individuală nu are nici un rol. Iar din toate simbolurile care sînt încă la îndemîna omului modern nici unul nu cuprinde mai consistent asociația *spaimă – ideea de moarte* decît „treptele" unei scări...

De la început o lămurire preliminarie : nu e vorba de psihanaliză, de interpretarea freudiană a gesturilor şi simbolurilor. Ceea ce e valabil din psihanaliză în privința descifrării simbolismului arhaic este puțin important şi ne putem dispensa de un comentariu sistematic. Freud interpretează *treptele* şi urcarea scărilor ca o satisfacere subconştientă a dorinței sexuale. Prezența elementului erotic, în anumite *sensuri* ale simbolului treptelor, este incontestabilă ; dar sensul erotic nu este, de altă parte, nici universal, nici primordial.

Ca să spunem totul în cîteva cuvinte, *treptele sau scara reprezintă, în* toate *tradițiile, drumul către realitatea absolută.* Această „realitate absolută" (care se opune „devenirii", vieții profane, neconsacrate, iluzorii în care trăiesc oamenii aproape întreaga lor viață) este concentrată într-un *centru,* într-o zonă sacră, care poate fi formulată prin „templu", „munte cosmic", „axă a Universului", „pomul vieții" etc. In cartea noastră *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bucureşti, 1937, p. 28, 31 etc.) am menționat în treacăt semnificația acestor simboluri. Cititorul va găsi documentarea completă într-o carte nepublicată încă, *Muntele magic şi pomul vieții.* In nota de față spicuim doar cîteva exemple din acesta ultimă lucrare.

Aşa, bunăoară, templul mesopotamian alcătuit de şapte etaje *(ziggurat)* simboliza muntele cosmic, adică *lumea reală,* lumea care nu „devine", nu e pradă corupției şi morții. Ascensiunea treptelor fiecărui etaj al unui *ziggurat* însemna, de fapt, apropierea omului de realitatea absolută. Dar *ziggurat-ul,* ca şi oricare alt templu arhaic (India, Indochina, China etc.) era doar o imagine a muntelui cosmic.

Cel care *urcă* muntele cosmic, se apropie şi *ifitră* într-o zonă absolută, consacrată, reală. Theodor Dombart, în două lucrări *(Der Sakralturm,* Miinchen, 1920 ; *Der babylonische Turm,* Leipzig, 1930) a reprodus multe ima-

– 164 –

gini chaldeene reprezentînd un zeu ridicîndunse dintre doi munți, ca un adevărat zeu al soarelui (soare = simbol al realității absolute, astru etern egal cu sine, căci nu se schimbă, nu „devine"). Tronul regelui coincidea cu muntele cosmic, cu zona sacră, cu realitatea absolută. Regele Naramsin (circa 2800 în. Chr.) e reprezentat urcînd treptele muntelui sacru, ca să simbolizeze victoria lui asupra duşmanilor şi statornicia lui în *realitate* (cf. frumoasa reproducere a acestei celebre *stela* în A. Jeremias, *Handbuch der altorientalische Geisteskultur,* ed. II, Berlin, 1929, p. 68).

Ascensiunea unui munte (trepte, etaje, terase, scară etc.) are, fireşte, şi sensul trecerii în tărîmul celălalt, în *moarte.* Ieşirea din viața „ireală" (neconsacrată), din „devenirea" iluzorie – şi trecerea în *moarte,* într-o zonă reală (omul se regăseşte pe sine, dispar iluziile existenței individuale etc.), este exprimată, în anumite limbi arhaice, prin termeni care închid în ei ideea de *treaptă şi ascensiune.* Expresia comună, în limba asiriană, pentru verbul *a muri* este : *a se agăța de munți.* Tot aşa, în limba egipteană, *myny,* „a agăța", este un eufemism pentru a *muri.* Prin moarte, omul se îndreaptă către centru, se apropie de realitatea absolută, care este simbolizată, cum am văzut, prin munte, *ziqqurat* etc.

Cînd tărîmul celălalt este conceput ca o lume subterană (evrei, greci etc.), sufletul *coboară.* Cînd, dimpotrivă, lumea de dincolo se află în cer (indieni, australieni etc.), sufletul mortului urcă *treptele unui munte* sau *se cațără* pe un pom sau pe o frînghie (cf. de ex. Van Gennep, *Mythes et Le-gendes d'Australie,* Legendele Nr. 17 şi 66, cu notele respective). Ideea aceasta, că se ajunge pe tărîmul celălall cu ajutorul unor trepte, sau scări, sau frînghii, sau urcîn-du-se pe un arbore, este foarte frecventă. Egiptenii au păstrat, în liturghiile funerare, expresia *asken pel* („trepte") pentru a arăta că scara pusă la dispoziție de Râ ca să se poată ajunge de pe pămînt în cer este o scară reală (Wallis Budge, *From fetish to God in Ancient Egypt.* Oxford, 1934, p. 346). In foarte multe morminte din timpul dinastiilor arhaice şi medievale egiptene se găsesc amulete reprezentînd o scară *(maquet)* sau *trepte* (Budge, *The Mummy,* ed. II, Cambridge, 1925, p. 324, 327). Nu e locul aici să menționăm zecile de desene funerare egiptene reprezentînd scări, trepte etc.

– 165 –

Noțiuni identice se întîlnesc la popoarele ungro-finiene şi siberiene, care n-au depăşit şamanismul. Uno Holmberg, într-o carte publicată de Academia de Ştiințe din Helsing-fors *(Der Baum des Lebens,* 1923), a aHunat îoarte mult material în legătură cu ascensiunea extatică a şamanului în timpul sacrificiului, într-un arbore sînt săpate nouă trepte şi şamanul (după o lungă pregătire ceremonială) începe

ascensiunea către Bai Ulgan (zeu care locuieşte în al 16-lea cer) urcînd treaptă cu treaptă, în extaz, pînă ajunge în cer.

Şi mai interesant este ritualul indian în legătură cu stabilirea şi consacrarea locului sacrificiului (adică o zonă sacră, reală, omologată cu un *centru absolut,* un munte cosmic). *Taittiriya Samhita* (VI, 6. 4. 2) precizează sensul acestei operații : „cu adevărat oficiantul îşi face o scară şi un pod ca să ajungă în lumea cerească". In alt pasaj, din aceeaşi colecție (I, 7, 9), oficiantul se cațără pe trepte *(akramana)* şi, ajungînd în vîrful parului sacrificial, îşi întinde mîinile şi exclamă : „Am ajuns în cer, la zei ; am devenit nemuritor !". Cățărarea rituală la cer este o *ău-rohana,* o „urcare anevoioasă". O sumă de expresii asemănătoare abundă în literatura vedică (cf. Coomaraswamy, *Svayamatrnna : Janua Coeli,* passim).

Dar, evident, o astfel de ascensiune rituală (pe trepte, pe o scară, cățărare pe arbori, frînghii etc.) este extrem de primejdioasă. Oficiantul îşi anulează condiția umană, îndată ce a ieşit din zona profană, neconsacrată, a „devenirii", ca să pătrundă în „cer", în realitatea absolută, in nivelul „zeilor" (realități spirituale permanente, contrarii efemeridelor umane). De altfel, se ştie că, în orice ritual, oficiantul îşi părăseşte condiția umană, împrumutînd provizoriu un *corp divin* (real, sacru) ; ceea ce se numeşte „consacrare" este tocmai această investire a oficiantului cu virtuți mistice care îi garantează imunitatea în zona sacră ; altminteri, corpul omenesc, profan, s-ar sfărâma în bucăți, la primul contact cu realitatea absolută ; *neființa* nu se poate apropia direct de *ființă.* Ritualul presupune, deci, o moarte simbolică a *omului,* pentru a putea deveni *oficiant,* şi pentru a se putea apropia de zei (adică, a putea răspunde în realitatea absolută). Oficiantul nu mai e om, ci zeu : „dacă nu *se* coboară din nou în această lume,

atunci ori se duce în lumea supraumană, ori înnebuneşte", spune un text indian *(Pancavimâa Brahmana,* XVIII, 10, 10). Alte texte spun că oficiantul, dacă rămîne prea mult timp „zeu", riscă să moară, să fie ars chiar de focul ritual etc.

Să ne oprim aici cu exemplele. Rezumînd, am putea spune că treptele simbolizează drumul spre realitatea absolută (zei, zonă sacră etc.), sau spre moarte (de multe ori, „direcțiile" acestea se confundă). In orice caz, drumul e plin de primejdii ; cel care îl face, renunță pentru o vreme (oficiantul) sau definitiv (mortul) la condiția umană. Este un drum de spaimă, de extaz, de nebunie, de anihilare. Este, într-un cuvînt, cea mai hotărîtă anulare a *vieții individuale.* (Numai în acest sens e valabilă interpretarea freudiană : trepte = dorință sexuală. Numai întrucît Erosul anulează individualul.)

Ca să ne reîntoarcem la mărturisirile lui Julien Green, este evident că „amintirile imemoriale", de care vorbeşte acest scriitor, nu 1-au păcălit. Asociația trepte-spaimă-moarte îşi găseşte, după cum am văzut, o justificare teoretică în cel mai pur şi, mai ecumenic simbolism. Nu e locul aici să cercetăm în ce măsură

„instinctul" i-a relevat autorului nostru anumite sensuri absconse ale unor obiecte atît de „profane", în aparență, ca treptele scărilor. Nota de față am scris-o pentru a atrage atenția cercetătorilor literari.asupra unei alte probleme : este justificată o exegeză de acest fel asupra unei opere literare al cărei autor se dovedeşte şi se mărturiseşte a ignora eventualele valențe simbolice prezențe în scrisul său ? Toți ştiu că orice interpretare a simbolismului *Divinei Comedii,* bunăoară, este de la început justificată, prin faptul că Dante *cunoştea* anumite sisteme simbolice şi şi-a scris opera la lumina acestei cunoaşteri. De asemenea, cînd doi autori atît de familiari cu simbolismul ermetic, ca E. Pa-nofsky şi F. Saxl, interpretează *Melancolia* lui Diirer, descoperind o adevărată metafizică în cîteva indicații secrete ale tabloului, cercetarea lor pare principial justificată, pentru că Durer *cunoştea* sau măcar *păstrase* foarte multe elemente din simbolismul plastic şi arhitectonic european. Dacă cineva, însă, ar interpreta o operă literară modernă, de un autor „profan", arătîndu-i anumite semnificații absconse, s-ar putea spune că toate interpretările lui sînt

străine operei, sînt „puse" sau „găsite" de el acolo, autorul fiind cu totul străin de asemenea preocupări, el folosind doar *întîmplător* anumite procedee literare cu valențe simbolice. Exemplul nostru, ales din opera lui Green, poate că tulbură puțin siguranța unor atari obiecții. Se poate constata că „voința" sau „cultura" autorului nu prea contează, cînd e vorba de identificat într-o operă literară un simbol sau un principiu metafizic. Simbolul îşi face loc şi luminează în felul lui întrega operă, cu sau fără voia autorului. Nu e, deci, nevoie să dovedeşti că autorul a *ştiut* un anumit sens abscons sau o anumită temă simbolică, pentru a avea deptul să-i interpretezi opera la lumina lor. Nu e deloc nevoie să dovedeşti că, bunăoară, cutare poet s-a *inspirat* de la altul sau din mai multe surse, ca să scrie o anumită poezie în care e prezent un anumit simbolism. „Amintirile imemoriale" de care vorbeşte Green au un rol mai important decît o eventuală *inspirație* din izvoare „culte". Problema este dacă aceste „amintiri imemoriale" sînt pur şi simplu moşteniri „întunecate" (cum cred psihanaliştii) sau îşi au o origine nobilă ; dacă simbolismul tradițional îşi are originea în anumite tropisme sau automatisme inferioare sau într-o „metafizică" de o perfectă coerență şi claritate...

Folclorul ca instrument de cunoaştere

în acest articol ne propunem să răspundem la o întrebare precisă, şi anume : dacă, *şi în ce măsură, documentele etnografice şi folclorice pot sluji ca instrumente de cunoaştere.* Trebuie să lămurim din capul locului că nu ne preocupă, aici, problemele şi metodele filozofiei culturii. Fireşte că orice document etnografic şi orice creație folclorică pot sluji, în cadrele filozofiei culturii, la cunoaşterea unui *stil* sau la descifrarea unui *simbol.* Instrumentele de lucru şi metodele filozofiei culturii sînt astăzi îndeobşte mult gustate, atît de publicul european cît* şi de cel românesc.

Este suficient să amintim de *Trilogia culturii* a domnului Lucian Blaga, ca să ne dăm seama la ce rezultate frumoase conduc asemenea cercetări. Alături de sinteze de felul celei a domnului Lucian Blaga, pot fi men-

– 163 –

ționate opere de o egală importanță, care, pornind tot de la documentele etnografice şi folclorice, sau întemeindu-se pe anumite texte importante (Vedele etc.) şi pe monumentele arhitectonice ale clasicității şi Asiei arhaice, încearcă să demonstreze existența unei tradiții spirituale unice, a unei viziuni primordiale a lumii. Impotrivindu-se oarecum concepțiilor organiciste şi istoriciste ale filozofilor culturii, aceşti autori se străduiesc să stabilească *unitatea tradițiilor* şi simbolurilor care stau la baza vechilor civilizații orientale, amerindiene şi occidentale, şi chiar a culturilor „etnografice". Să menționăm, dintre aceşti din urmă autori, pe Renş Guenon, J. Evola (amîndoi „diletanți"), Ananda Coomaraswamy (specialist în arta şi iconografia indiană), W. Andrae (asiriolog şi arheolog ; cf. în special *Die lonischie Säule,* Berlin, 1933), Paul Mus (orientalist şi arheolog), Alfred Jeremias (asiriolog, specialist în problemele sumeriene) etc. Trebuie să subliniem, în privința acestor autori, că ei nu exclud ci tuşi de puțin „specificitatea" culturilor ; afirmă însă că aceleaşi *sensuri* şi aceleaşi *simboluri* le explică pe fiecare în parte. Este într-un anumit fel, o restaurare a poziției intelectualiste față de problemele culturii şi istoriei ; poziție care caută legi generale şi uniforme pentru explicarea tuturor formelor de viață sufletească ale omenirii, din toate timpurile şi din toate locurile. Autorii de care vorbim însă refuză criteriile de explicație uniformă ale unor anumite şcoli sociologice moderne. Ei refuză, în general, de a pleca de la „fapte", de jos în sus, cum se spune, mulțumindu-se să caute semrr-ficația unui simbol, a unei forme *de* viață sau a unui ritual, în conformitatea acestora cu anumite canoane tradiționale. Dar, fie că sînt revendicate de filozofia culturii, fie că solicită atenția unor cercetători ca cei mai sus indicați – trebuie să recunoaştem că materialele etnografice şi folclorice numai prin asemenea eforturi de înțelegere răscumpără truda cu care au fost adunate, clasificate şi editate. Munca pe care mii de savanți au depus-o în ultima sută de ani ar fi o deznădăjduită cheltuială de pasiune şi inteligență dacă prin ea nu am putea pătrunde în anumite zone de cunoaştere, unde nu răzbat celelalte instrumente de investigație. In ceea ce ne priveşte, apreciem atît rezultatele filozofiei culturii, cît şi studiile „oecumenice" – de speța celor ale lui Ananda Coomaraswamy şi Cari

– 169 –

Hentze – întemeiate pe documente arheologice, folclorice şi etnografice. Credem însă că materialele folclorice pot sluji şi la o altfel de cunoaştere decît cea pe care ne-o oferă filozofia culturii. Şi anume, credem că probleme în directă legătură cu omul, cu structura şi limitele cunoştinței sale, pot fi lucrate pînă aproappe de dezlegarea lor finală, pornind de la datele folclorice şi etnografice. Cu

alte cuvinte, nu şovăim să acordăm acestor manifestări ale „sufletului popular" sau ale aşa-numitei „mentalităţi primitive" valoarea pe care o au majoritatea faptelor ce alcătuiesc experienţa umană în genere.[1]

Se ştie, mai ales în urma discuţiei teoriei lui Şir James Frazer, în ce constă aşa-numita *magie-contagioasă.* Nu ne interesează aici validitatea *teoriei* lui Frazer asupra magiei şi diferenţelor care ar exista între religie şi magie. Cititorul care vrea să urmărească această controversă teoretică va găsi elementele în R. Marret *(The Threshold of Religion,* ed. II, 1914, p. 29, 38, 73, 190), Lowie *(Primitive Religion,* London, 1925, p. 136 – 150), Schmidt (Der Ur-*sprung der Gottesidee,* voi. I, ed. II, Wien, 1926, p. 510 – – 514). Pe noi ne interesează documentele etnografice şi folclorice pe care le adună şi le grupează Frazer în grandioasa lui operă, *Ramura de aur.* Ne referim la această colecţie pentru că este accesibilă tuturora, puţind fi consultată atît în ediţia populară (trad. franceză, Paris, 1924), cît şi în ediţia savantă (primul volum din *The Magic Art;* există şi o versiune franceză, la Geuthner).

Frazer numeşte *magie contagioasă* acel grup de credinţe primitive şi populare în care este implicată ideea unei legături „simpatice" între om şi orice lucru cu care se află el în atingere directă. „Exemplul cel mai familiar al magiei contagioase este simpatia care se presupune că există între om şi orice parte desprinsă din trupul său, ca de pildă părul sau unghiile sale, în aşa fel încît cel care a intrat în stăpînirea părului sau unghiilor unui om poate, la orice distanţă s-ar afla, să-şi exercite voinţa asupra persoanei de la care au fost tăiate" *(Le Rameau d'or,* p. 36 ;

[1] In articolul de fată nu facem altceva decît să justificăm o metodă de lucru. De aceea, nu vom cita decît faptele absolut indispensabile pentru ilustrarea tezei noastre. Materialul documentar şi bibliografia îşi vor găsi locul într-o carte de proporţii mal mari, în pregătire.

The Magic Art, voi. I, p. 175). Credinţa aceasta este universală, şi Frazer citează un număr impresionant de mărturii, culese atît de la „primitivi", cît şi de la popoarele antichităţii, ale Asiei culte şi Europei creştinate. Tot ce a fost odată în legătură directă – organică sau „anorganică" – cu trupul unui om se păstrează, mult timp după ce a fost desprins, într-un fel de atingere „fluidică", magică, „simpatică", cu acel trup. Dinţii, placenta, cordonul ombilical, sîngele scurs dintr-o rană, arma care a rănit, hainele purtate, obiectele avute în mînă, urmele pe pă-mînt – toate acestea rămîn foarte mult timp într-o misterioasă atingere cu omul care le-a avut. Virtutea magică a obiectelor de a se păstra într-o legătură nevăzută cu corpul uman este, fără îndoială, foarte plictisitoare pentru „primitiv". Căci un vrăjitor, sau chiar un duşman iniţiat superficial în tainele magiei poate oricînd provoca boala sau moartea unui om, lucrînd de-a dreptul asupra unui neînsemnat obiect care a stat cîndva în atingere cu el. Bunăoară, dacă un vrăjitor arde unghiile unui om, acei om

moare. In tribul Wotjobaluk, un vrăjitor apropie de foc un covor, şi proprietarul covorului cade îndată bolnav, într-o insulă din Noile-Hebride, un om, care voieşte să ucidă pe altul, îşi procură o rufă purtată de acesta din urmă şi o arde încet la foc. In Prusia se spune că dacă nu poţi prinde un hoţ, cel mai bun lucru pe care-1 poţi face este să cauţi vreun obiect pierdut de el (de preferinţă un veş-mînt), şi să-1 baţi bine ; hoţul va cădea îndată bolnav... Savanţii şi istoricii care s-au ocupat cu asemenea credinţe primitive şi populare au afirmat cu toţii că ne aflăm în faţa unei false logici. Mintea primitivă, preraţională, aplică greşit legile cauzalităţii – spuneau ei. Concepţia unei legături „fluide", magice, care leagă omul de obiectele cu care el a fost cîndva în atingere, este născută dintr-o cunoaştere imperfectă a legilor realităţii ; este, aşadar, o superstiţie, o falsă generalizare, care nu-şi găseşte nici o justificare în experienţă.

Noi credem că această problemă a concepţiei magiei contagioase poate fi atacată şi din alt punct de vedere. Şi anume, înainte de toate trebuie să ne întrebăm dacă o asemenea legătură „fluidă" între om şi obiectele atinse de el – este cu desăvîrşire infirmată de experienţa umană, cercetînd această experienţă umană în toată întinderea ei,

– 171 –

iar nu numai nivelurile normale. După cîte ştim, această legătură „fluidă" este constatată şi astăzi, la subiecţi apar-ţinînd culturii europene şi americane, şi examinaţi serios de Dufay, Azam, Phaneg, Pagenstecher, prof. Charles Richet şi alţii. Buchanan, care a studiat cel dintîi acest fenomen metapsihic, i-a găsit un nume, detestabil, *psiho-metria,* care revoltă cu drept cuvînt pe Charles Richet. Profesorul francez preferă să numească *cryptesthesie pragmatică* această facultate a unor anumiţi oameni de a „vedea" persoane, obiecte sau chiar episoade întregi în clipa cînd ating un lucru purtat multă vreme în contact cu corpul omenesc (Richet, *Trăite de Metapsychique,* Il-e edi-tion, Paris, 1923, p. 222 – 231). Cîteva exemple ne vor ajuta să înţelegem mai bine ce înseamnă *cryptesthesia pragmatică* sau *psihometria.*

„M. Dufay a cite le caş de Măria B... Pendant que Măria est en etat d'hypnotisme, ii lui montre un objet ayant appartenu â un assasin. Alors, elle decrit Fassassin... „Mme Piper, â maintes reprises, en maniant des meches de cheveux, ou des objets ayant appartenu â telle ou telle personne, donne de precis details sur cette personne mjme... (p. 225).

„Miss Edith Hawthorne a donne de bons caş de cryptesthesie pragmatique. N. Samuel Jones lui envoie un fassile trouve par un mineur dans des couches de charbon. Or ie pere de ce mineur avait ete par un accident tue dans la mine, ii y a vinght ans. Miss Hawthorne dit qu'elle a une vision horrible, un homme gissant sur le sol, inanime, livide, avec du sang â la bouche et au nez. D'autres indi-cations interessantes, mais vagues, sont donnees sur Ies nombreux objets envoyes par M.

Jones â Miss Hawthorne." (p. 228)

Fapte asemănătoare, de o suficientă precizie, au fost adunate de dr. Osty. într-un articol de al nostru, publicat acum 10 ani *(Magie şi metapsihică,* „Cuvîntul", 17 iunie 1927), menţionam cîteva observaţii ale directorului Institutului de studii psihice din Paris. Dr. Osty rugă pe o doamnă puţin bolnavă să scrie cîteva rînduri pe o bucată-de hîrtie şi apoi prezentă hîrtia unui „subiect", doamna Berly, fără nici o altă indicaţie. Subiectul zugrăvi cît se poate de exact pe doamna care scrisese : o arătă suferindă

– 172 –

de rinichi şi de stomac, slăbită de febră, amănunte pe care nu. le cunoştea nimeni. E interesant de ştiut că rîndurile scrise fuseseră copiate la întîmplare după un zia», şi, din punct de vedere grafologic, nu indicau nici un fel de slăbiciune. De asemenea, trebuie să precizăm că toţi medicii care examinaseră bolnava o socoteau suferindă de altă boală decît cea pe care o avea în realitate, aşa că nu se poate explica „gnicirea" aceasta printr-o citire telepatică a gîndurilor doctorului Osty de către subiect. In sfîrşit, un ultim amănunt : nici unul dintre medici nu bănuise moartea apropiată a bolnavei, pe care „subiectul" o prezise, şi care se împlini la foarte scurt timp. Tot dr. Osty a cercetat un alt „subiect", pe domnul de Fleuriere, care a recunoscut tabloul abatelui Vianney, mort între 1853 – 1863, numai după o fişie din veşmîntul său.

Inutil să adăugăm că nu ne interesează, aici, explicaţia ştiinţifică a acestor fenomene ; dacă ele se lămuresc prin tiaire-voyance, prin hipnoză sau prin patologie. Un singur lucru trebuie să subliniem : existenţa, în afară de orice îndoială, a unei facultăţi omeneşti, prin care anumiţi subiecţi restabilesc legătura dintre o persoană oarecare şi obiectele pe care aceasta le-a avut cîndva cu sine. Această facultate, pe care o putem numi oricum am vrea, şi cu termeni oricît am vrea de[1] rebarbativi, are pentru cercetarea noastră o deosebită semnificaţie. Pentru că, odată ce experienţa umană admite între limitele sale *cryptesthesia pragmatică,* noi nu mai avem dreptul să respingem aprioric *realitatea* acelor fapte şi credinţe care stau la baza concepţiei „magiei contagioase", considerîndu-le de-a dreptul „superstiţii", „creaţii ale mentalităţii primitive" etc. Fireşte, noi nu afirmăm că orice mărturie culeasă de etnografi sau de folclorişti, relativă la „magia contagioasă", se întemeiază pe un *fapt concret.* Nu ştim, bunăoară, dacă într-adevăr proprietarul acelui covor de care vorbirăm mai sus, a căzut bolnav în ceasul în care vrăjitorul a apropiat covorul de foc. Ştim însă că legătura „fluidă" dintre covor şi proprietarul său *ar putea exista,* şi că un „subiect" sau un „vrăjitor" *ar putea stabili* această legătură. Lucrul acesta are totuşi o imensă importanţă pentru cercetarea noastră. Căci, dacă într-adevăr legătura „fluidă" între un om şi obiectele cu care a stat vreodată în contact este verificată; prin cazurile de *cryptesthesie pragmatică,*

studiate de psihologi, atunci nimic nu ne împiedică să presupunem că la baza credinţei în magia contagioasă nu stă o *falsă aplicare a principiului cauzalităţii, ci o. experienţă.* Cu alte cuvinte, ni se pare mai firesc să explicăm credinţa în magia contagioasă prin *cazuri* de cryptesthesie pragmatică, decît s-o explicăm printr-o „falsă concepţie". Tot ce ştim despre „mentalitatea primitivă" dă dreptate tezei noastre. „Leş moins-civilises", cum li se spune, au o viaţă sufletească plină de fantastic, în aparenţă, dar bazată pe experienţe concrete. Tendinţa către concret, caracterul experimental al sufletului „primitiv" este astăzi unanim acceptat de etnologie. Bogăţia vieţii sufleteşti a unui primitiv este uimitoare. Aşadar, în loc să explicăm credinţa în magia contagioasă printr-o *falsă logică,* noi o explicăm prin *realitatea* unor fenomene metapsihice, care a dat naştere acestei credinţe.

Ni se va obiecta : cazurile de cryptesthesie pragmatică sînt destul de rare, în timp ce credinţa în magia contagioasă este universală. La aceasta răspundem : cazurile de cryptesthesie în *lumea modernă,* şi mai ales cazurile studiate, sînt rare. Or, este astăzi un lucru îndeobşte recunoscut că evoluţia mentală a omenirii de la „moins-civi-lise" la „civilizat" a adus după sine o schimbare radicală a experienţei sufleteşti umane. Facultăţi mentale noi au apărut şi s-au dezvoltat peste măsură, în timp ce altele au dispărut, sau au devenit extrem de rare. Cazurile de cryptesthesie pragmatică, bunăoară, pot fi considerate – în lumea modernă – ca nişte *monştri;* ele au *supravieţuit* transformării radicale a facultăţilor psihice şi metapsihice, realizate de „civilizare", în al dolea rînd, credinţa universală în magia contagioasă nu presupune existenţa „subiecţilor" cu facultăţi psihometrice în fiecare trib unde se întîlneşte această credinţă, sau în fiecare sat unde ea supravieţuieşte. Această credinţă s-a născut în urma unor întîmplări concrete, şi a fost acceptată pretutindeni, întocmai după cum faptul că în societatea modernă toată lumea *crede* în electricitate, deşi numai puţini pot să *lucreze* cu această forţă, înseamnă că fiecare om acceptă realitatea electricităţii, chiar fără să fie în stare s-o controleze sau s-o folosească...

O primă concluzie care se desprinde din cercetarea noastră ar fi aceasta : *anumite credinţe primitive şi folclorice au la baza lor experienţe concrete.* Departe de a fi

imaginate, ele exprimă turbure şi incoerent anumite *întîmplări,* pe care experienţa umană le acceptă între limitele sale. Să vedem dacă putem duce mai departe acest raţionament.

Colecţiunile etnografice şi folclorice sînt pline de „miracole", pe care se presupune că le fac vrăjitorii sau eroii legendari. Inutil să amintim că nici un savant, şi în general nici un om modern de formaţie ştiinţifică nu acordă acestor „miracole" nici cea mai mică credibilitate, în general, acea masă considerabilă de credinţe şi legende etnografice, hagiografice şi folclorice este considerată ca un uriaş

ocean de *superstiție,* ca o dovadă de rătăcirile dramatice ale minții omeneşti în drumul său spre adevăr. Toți cei care au voit să caute o explicație acestor superstiții, acestor credințe în miracole, s-au străduit să le găsească *originea ;* teama de necunoscut, teama de moarte, credința în duhuri, isterie colectivă, fraudă, iluzie etc. Nimeni nu şi-a bătut capul, în secolul al XlX-lea, cu refutarea acestor credințe. Singura preocupare a savanților a fost să-şi explice chipul în care ele s-au impus conştiinței umane. Prin ce truc sau prin ce superstiție, se întrebau oamenii de ştiință şi istoricii, au ajuns popoarele să creadă, bunăoară, că trupul uman se poate înălța în văzduh, sau că el poate sta neatins pe jăratec ? Nimeni nu şi-a dat osteneala să demonstreze imposibilitatea unor atari fenomene, deoarece toată lumea era de acord că nu pot exista miracole. Ceva mai mult, în fața documentelor hagiografice relatînd unele din „miracolele" sfinților, istoricii sau psihologii nici nu şi-au pus problema „criticii textelor" sau a „tradițiilor" – ci s-au preocupat numai de problema : prin ce psihoză colectivă sau prin ce fraudă s-a petrecut din nou această „superstiție" ? Cei care pe la mijlocul veacului trecut, au studiat cîteva „miracole laice", îndeosebi levitațiunea, stră-duindu-se să controleze observațiile şi să le verifice „experimental", şi-au împlinit sarcina aceasta mai, ales în vederea unei ipoteze personale ; aşa a fost, bunăoară, cazul lui de Rochas, care a scris despre levitațiune, pe la 1897, şi a cărui carte *Recueil de documenta relatifs ă la levitation du corps humain* încerca să împace spiritismul cu anumite teorii „electrice" asupra corpului uman.

– 175 –

Legendele despre ridicarea anumitor oameni în aer cin t foarte comune, şi se întîlnesc atît în societățile „primitive", cît şi în mediile civilizate. Porphyr şi Jamblic afirmă că Pythagora avea puterea de a se înălța în aer. Damis, discipolul lui Apolonius din Tyana, scrie că a văzut chiar cu ochii lui „brahmani ridicîndu-se la două coaste de pă-mînt". în India, credința aceasta este foarte răspîndită : Buddha şi alți „mistici" sau „magicieni" puteau zbura prin văzduh, datorită unor anumite facultăți oculte (cf. cartea noastră, Yoga *Essai sur Ies origines de la mystique in-dienne, p.* 257, n. l etc.). Aceeaşi tradiție se întîlneşte în China (Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine,* p. 362 etc.) şi în islamism (Carra de Vaux, *Leş penseurs d'Islam,* voi. IV. p. 244 ; Massignon, *Al. Hallaj, martyr mystique de l'Islam,* voi. I, p. 263).

„Howitt a recueilli Ies confidences d'un magicien Kurnai, nomme Mundauin, qui pretendait que Ies *mrarts* (esprits) l'avaient un jour enleve dans Ies airs. Un homrce du mâine campement confirmait l'histoire ; une nuit, la femme du sorcier s'etait ecriee : «Le voilâ qui s'envole !"«•. On l'avait alors entendu siffler dans l'air, tantot, d'un cote, tantot de l'autre...". „Chez Ies Indiens d'Amerique du Nord, Ies sorciers passaient pour jouir de pouvoirs semblables... Un Missionnaire frantais, le P. Papetard, superieur des Missions affricaines â Nice, raconta au Dr. Imbert-Gour-

beyre que «durant son sejour dans l'Oregon... ii avit vu plus d'une fois Ies sorciers s'lever en l'air a deux ou trois pieds au-dessus du sol et marcher sur Ies cretes des ber-bes»... *«Au* Congo, Ies affilies â la societe secrete de Bo-uiti, disent que des inities restent parfois suspendus pendant plus de dix minutes â un metre du sol. D'autre part, le Pere Trilles raconte avoir vu des inities de la confrerie du *Ngil* (chez Ies Fân) s'enlever â l'extremite d'une perchc, dans des conditions qui font de ce soulevement une sorte de levitation». (Oliver Leroy, *La Levitation,* Paris, 1928, p. 24 – 26, unde se găsesc şi trimiterile la documentele mai sus citate.)

Fapte identice sau, dacă vreţi, superstiţii identice se întîlnesc şi în Europa creştină, îndeosebi biografiile sfinţilor catolici abundă în asemenea mărturii. Fireşte, plecînd

– 176 –

de la premisa că levitaţiunea este imposibilă, ea neţinînd seamă de legea gravitaţiei, toţi laicii care au studiat vieţile sfinţilor n-au acordat nici o realitate acestor mărturii. Ne întîmpină aici o gravă contrazicere a ceea ce se numeşte „spiritul istoricist al secolului al XlX-lea", contrazicere pe care am discutat-o şi cu alt prilej. Şi anume, „istoricis-mul" – care se consideră o glorie a veacului al XlX-lea – îşi întemeiază înţelegerea lumii pe *fapte,* pe *documente ;* marea revoluţie spirituală pe care declară că au înfăptuit-o „istoricîştii" în judecarea realităţii este *primatul documentului,* în acest primat al documentului îşi găsesc ei justificarea criticii pe care o fac atît „istoriei abstracte" cît şi „istoriei romantice". Nu cred decît lucrul mărturisit de *document; şi* nui cred documentul decît după ce-1 supun „criticii textuale". Dar există un număr considerabil de „documente" de care ştiinţa istorică a veacului trecut şi a veacului nostru nu ţine seama ; de pildă, documentele hagiografice care se referă la „miracolele" sfinţilor. Şi nu ţine seama nu pentru că *autenticitatea* acestor documente ar fi pusă la îndoială, nu pentru că critica textelor ar demonstra nesiguranţa lor, ci pur şi simplu, pentru că e vorba de miracole, de lucruri imposibile. Aici vedem noi contradicţia „spiritului istoricist" ; pentru că un istoric care se mărturiseşte rob al documentului nu are dreptul să respingă un text pe motive *raţionale,* filozofice ; aceasta implică o teorie aprioricâ a realului, de care nu se poate prevala un „istoricist" decît renunţînd la punctul său de plecare, *primatul documentului.*

Cît de gravă ajunge cîteodată această contradicţie a „istoricîştilor" o dovedeşte cazul Sfîntului Joseph de Copertino (1603 – 1663). Acest sfînt este îndeobşte cunoscut prin numărul imens de „levitaţiuni" făcute în decurs de 35 de ani (de la 28 martie 1628 la 18 septembrie 1663). In cartea profesorului O. Leroy *(op. cit.,* p. 123 – 139) se găsesc cîteva duzini de documente, dintre cele mai semnificative, şi pe care nici un istoric nu şi-a luat osteneala să le respingă după metoda criticii textelor. Veracitatea unui document este asigurată prin numărul martorilor, frecvenţa şi coerenţa mărturiilor, seriozitatea acestor martori (psihologia lor, dacă

sînt „partizani" sau „ostili" etc.) şi alte criterii pe care nu le putem analiza aici. Or, în cazul Sfîntului Joseph de Copertino, care a trăit destuii

– 177 –

de aproape de epoca modernă, materialul documentar nu suferă nici o critică. Sute de mii de oameni au asistat, timp de 35 de ani, la levitaţiunile sfîntului. „Lorsqu'il vivait chez Ies capucins de Pietrarubbia, des hotelleries et des tavernes s'installerent aux alentours du couvent pour heberger Ies curieux qui y affluaient afin d'assister au ravissement de Joseph" (Leroy, p. 137). Levitaţiunea se realiza în toate oraşele pe unde trecea Joseph, în faţa mulţimilor sau a „notabilităţilor". L-a văzut Papa Urban VIII, marele amiral de Castillia, prinţul loan Frederik de Brunswick, care a fost atît de covîrşit de miracol, încît a părăsit luteranismul şi a devenit catolic, apoi s-a înrolat ca protector în ordinul franciscan. „Quant â Tun des chambellans, lutherien comme lui, ii declara qu'il regrettait d'etre venu assister â un spectacle qui jetait le trouble dans şes convictions" (Leroy, p. 135). Cei care vor să examineze cu toată scrupulozitatea documentele relative la levitaţiunea Sfîntului Joseph de Copertino vor găsi indicaţiile necesare în cartea lui Leroy. Tot acolo sînt adunate încă vreo cîteva sute de mărturii privind alţi catolici, şi chiar „mediumi". Leroy, întemeiat pe cercetări şi documente adunate în bună parte de psihologi, dovedeşte, dincolo de orice îndoială, realitatea cazurilor de levitaţiune în lumea „laică" ; deşi, după cum observă el însuşi (p. 287 şi urm.), levitaţiunea misticilor se deosebeşte de cea a „mediumilor". Bunăoară, în timp ce la sfinţi pare că trupul (cel puţin în aparenţă) îşi pierde greutatea, la mediumi corpul, deşi înălţat de la pămînt, pare că se reazemă de ceva, că e susţinut de ceva invizibil. In timp ce durata levitaţiunii misticilor atinge uneori cîteva ore, la mediumi levitaţiunea durează foarte puţin (de la cîteva secunde la cîteva minute). De asemenea, este interesant de remarcat că levitaţiunile misticilor se fac în orice loc, în orice condiţii, spontan şi fără ca temperatura să se modifice. Dimpotrivă, levitaţiunile mediumilor se fac de obicei într-o cameră specială, în penumbră, şi temperatura scade simţitor (p. 295 – 296). In orice caz, documentele şi argumentarea profesorului Leroy – care, să amintim în treacăt, este un emerit etnolog – conduc, între altele, la concluzia că levitaţiunile sfinţilor şi ale mediumilor nu sînt identice, nici în caracterele lor fizice, nici în circumstanţele psihologice.

– 178 –

Nu ne propunem, aici, să cercetam cazurile cele mai bine studiate de levitaţiune „laică". Trimitem pe cititor la cartea lui Leroy şi la *Tratatul* lui Ch. Richet, op., cit., p. 719 sq.) pentru lămuriri preliminare. Atragem atenţia, însă, asupra unui amănunt poate mai puţin cunoscut; şi anume, fotografiile publicate de curînd *(Ilustrated Lon-don News,* iunie 1936 ; reproduse în *Time,* 29 iunie 1936, p. 62) arătînd pe un yogi din Sud-India, numit Subbayah Pullavar, stînd paralel cu pămîntul la o distanţă de 50 – 60 centimetri. Fotografiile sînt luate de un fermier

englez, în plin soare, față de mulți indigeni. Corpul yoginului este rigid, ca în catalepsie, şi două fotografii îl arată din două poziții diferite, alungind orice urmă de îndoială. Cine cunoaşte cît de cît doctrinele yoginilor îşi dă seama că Subbayah Pullavar – care mărturisea fermierului fotograf că face lucrul acesta de 20 de ani şi că este o tehnică pe care familia lui o cunoaşte de sute de ani – nu poate fi un ascet cu o viață spirituală prea înaltă, căci altminteri n-ar fi practicat asemenea „miracole" la comandă, şi în fața peliculei fotografice. Totuşi documentul există, şi el se adaugă celorlalte documente, mai puțin perfecte, cunoscute pînă astăzi.

Un alt „miracol" de care vorbesc etnografia, hagiografia şi folclorul este aşa-numita incombustibilitate a corpului uman. Fenomenul este cunoscut în India (cf. Yoga, p. 253, n. 1), în Persia (CI. Huart, *Leş Saints des derviches tourneurs,* voi I, Paris, 1918, p. 56), la primitivi şi în Europa. Tot Oliver Leroy a adunat cel mai bogat şi mai precis material asupra acestui fenomen în cartea sa *Leş hommes salamandres. Sur l'incombustibilite du corps humain* (Paris, 1931). Cu aceeaşi .metodă, Leroy demonstrează istoricitatea a numeroase „miracole" de ale misticilor catolici, care au fost văzuți de un mare număr de persoane trecînd prin foc. Dar, cum în general această critică a tradiției şi a textelor nu convinge, Leroy citează o întîmplare extraordinară, petrecută acum cîțiva ani la Madras, şi la care au luat parte un număr imens de persoane. Un yogin, anunțînd că va trece prin foc, în fața mulțimii, maharajahul pregăteşte o groapă adîncă de o jumătate de metru, lată de trei şi lungă de vreo zece metri, şi o umple cu jăratecul a nu ştiu cîți stînjeni de lemne. Invită apoi toate „notabilitățile" oraşului, colonia engleză,

misiunile protestante şi chiar pe Episcopul de Madras, împreună cu mai mulți prelați catolici. Jăratecul dogorea atît de sălbatec, în miezul unei zile tropicale, încît nimeni nu se putea apropia nici la trei, patru metri de groapă. Yoginul, desculț şi aproape gol, trece cel dintîi pe deasupra jăratecului. Apoi, după ce se aşază la un colț al gropii, intr-o poziție de profundă meditație, invită pe oricine vrea din asistență să treacă peste jăratec, înaintează la început cîțiva indieni desculți, apoi un european, apoi suita maha-rajahului, cu Episcopul de Madras şi toți ceilalți europeni, iar în cele din urmă... fanfara princiară, in corpore. Episcopul, a cărui scrisoare documentată asupra întîmplării o publică profesorul Leroy, declară că, la apropierea de jăratec, a simțit o plăcută răcoare şi a călcat pe foc ca şi cum ar fi alunecat pe o pajişte proaspătă. Toți oamenii declară că, în acest timp, yoginul părea muncit de chinuri îngrozitoare, gemînd şi contorsionîndu-se, ca şi cum toată dogoarea acelei mase uriaşe de jăratec ar fi absorbit-o el. La sfîrşitul scrisorii, Episcopul afirma că nu se îndoieşte de ..miracol", dar că îl consideră o lucrare demonică...

Ne oprim aici cu exemplele, întemeiați pe cazurile bine verificate de levitațiune şi in combustibilitate a corpului uman, avem dreptul să facem următoarea afirmație

: *în anumite împrejurări corpul omenesc se poate sustrage legilor gravitației şi condițiilor vieții organice.* Nu ne interesează *psihologia* acestor „miracole" ; dacă, bunăoară, este vorba de stări mistice sau demoniace, de nevropați, „posedați" sau sfinți. Constatăm numai realitatea acestor întîmplări excepționale ; şi ne întrebăm dacă nu cumva credințele etnografice şi legendele folclorice în legătură cu levitațiunea şi incombustibilitatea corpului uman, departe de a fi creație fantastică a mentalității primitive, nu îşi au izvorul în *experiențe concrete.* Ne vine mult mai uşor să credem că un „primitiv" ajunge să afirme incombustibilitatea trupului plecînd de la un *fapt* la care a asistat, decît să credem că el a imaginat acest lucru prin cine ştie ce procese obscure de conştiință.

Dacă teza noastră este acceptată, două importante consecințe se desprind, care ar putea fi astfel formulate :

1. La baza credințelor popoarelor din „faza etnografică", precum şi a folclorului popoarelor civilizate, stau *fapte,* iar nu *creații fantastice.*

2. Verificînd experimental *unele* din aceste credințe şi superstiții (d. ex. cryptesthesia pragmatică, levitațiunea;. incombustibilitatea corpului uman), avem dreptul să bănuim că şi la baza *celorlalte* credințe populare stau *fapte concrete.*

Să cercetăm mai de aproape aceste consecințe. Evident, cînd afirmăm că la *baza* credințelor populare stau .experiențe concrete iar nu creații fantastice, nu trecem cu vederea toate aceste procese de alterare şi exagerare a realității, procese pe care le ştim specifice „mentalității primitive". Folclorul are legile sale proprii ; *prezența folclorică* modifică fundamental orice fapt concret, acordîn-du-i semnificație şi valori noi. Ceva mai mult, nu toate credințele sau legendele create, să spunem, în jurul le-vitațiunii, au fost provocate de un fapt concret, de o levitațiune reală. Unele credințe s-au răspîndit dintr-un anumit centru, şi au fost îmbrățişate de popor pentru că corespundeau legilor sale mentale, orizontului său fantastic. Trebuie să ținem seama, fireşte, de legile creației folclorice, de alchimia obscură a mentalității primitive. Totuşi, *faptul inițial* este o *experiență,* şi asupra acestui lucru nu s-a stăruit îndeajuns.

In ce priveşte a doua consecință a cercetării noastre, ea poate avea o importanță covîrşitoare. Pentru că, dacă e adevărat că etnografia şi folclorul ne pun la îndemînă documente avînd o sorginte *experimentală,* atunci avem dreptul să acordăm oarecare încredere *tuturor* credințelor pe care le culeg etnografii şi folcloriştii. Dacă s-a dovedit experimental că omul poate avea un „contact fluid" cu. obiectele pe care le-a atins, că se poate înălța în aer şi că poate trece nevătămat prin foc, şi dacă toate aceste ..miracole" abundă în folclor, atunci de ce n-am crede şi în alte „miracole" folclorice ? De ce n-am crede, bunăoară; că în anumite împrejurări omul se poate face nevăzut? Evident, nu e vorba aici să „credem" orbeşte în toate legendele şi superstițiile populare, ci să nu le respingem în bloc, ca

năluciri ale duhului primitiv. Odată cei legile fizice şi biologice au dovedit că pot fi suspendate – în levitațiune şi incombustibilitatea corpului u-man – nimic nu ne poate împiedica să credem că aceste legi pot fi suspendate şi în *alte* împrejurări ; bunăoară, în cazul dispariției corpului uman. Frecvența verificărilor

– 181 –

experimentale ale unora din „miracolele" folclorice nu joacă un rol prea important. Nu e nevoie de un milion de experienţe de levitaţiune ca să credem în suspendarea legii gravitaţiei, după cum nu e nevoie de un milion de comete ca să credem în existenţa cometelor. Frecvenţa şi legile staticii nu pot fi aplicate cînd e vorba de fenomene cu caracter excepţional.

Problema morții, după părerea noastră, poate fi atacată dintr-un nou punct de vedere, dacă ținem seama de faptele şi concluziile de mai sus. înainte de toate, se cuvine să ne întrebăm întru cît mai poate fi validă argumentarea pozitivistă contra ipotezei supraviețuirii „sufletului" cînd avem un număr convenabil de mare de cazuri (levitațiune, incombustibilitate) care dovedesc *autonomia* omului în cadrul legilor fizice şi biologice. Pozitiviştii au negat în general posibilitatea supraviețuirii sufletului, întemeiați pe legile vieții organice (relația creier – conştiință, condiția celulei etc.). Dar aceste legi ale vieții organice sînt uneori suspendate, bunăoară în cazul cărnii pe care jăratecul nu o vătăma. Este adevărat că împrejurările în care se realizează incombustibilitatea sînt *excepționale ;* dar tot atît de excepțional este şi faptul morții. Corelația creier-conştiință poate fi perfect validă în condiția umană, dar nimeni nu ne poate spune dacă ea nu este anulată în clipa morții.

Cum asupra acestui fapt ireversibil, moartea, nu avem nici un fel de „document" în limitele experienței umane normale, putem să ne îndreptăm atenția asupra credințelor folclorice. Sîntem îndreptățiți s-o facem ; pentru că, dacă seria credințelor folclorice este verificată în punctul a, b, c, d..., avem dreptul să credem că ea ar putea fi verificată şi în punctul m, o, p. Ceva mai mult, ceea ce afirmam cu prilejul „magiei contagioase" poate fi repetat cu aceeaşi eficiență şi acum. Condiția mentală a omenirii s-a schimbat în cursul veacurilor. Dacă documentele de cryptesthesie pragmatică sînt, în lumea modernă, relativ rare, ele abundă în lumea primitivă, şi e probabil că erau şi mai frecvente cu mii de ani înainte. Dar aceste experiențe cryptesthesice nu sînt pierdute pentru cunoaşterea umană ; ele au fost păstrate – cu inevitabilele alterări fantastice – în folclor. Credințele *folclorice* par a

– 182 –

fi un depozit imens de *documente* ale unor etape mentale astăzi depăşite [1]. Or, este un lucru ştiut de toată lumea, că folclorul tuturor popoarelor, primitive şi civilizate, abundă în date asupra morţii. Toate aceste *date* sînt păstrate de memoria populară mii şi mii de ani. Nimic nu ne împiedică să presupunem că, datorită evoluţiei mentale a speţei omeneşti, cunoaşterea *realității* morţii este astăzi imposibilă, sau extrem de rară pentru un om

modern. Am putea deci ataca problema morţii plecînd de la credinţe folclorice, despre care avem dreptul să credem că au o bază *experimentală.* Documentele folclorice asupra morţii ne-ar putea servi cu aceeaşi validitate cu care ne servesc documentele geologice pentru înţelegerea unor fenomene pe care, în *actuala condiția umană,* nu le mai putem controla experimental.

Fireşte, nu e vorba de problema nemuririi sufletului, care e o problemă metafizică, ci numai de condițiile supravieţuirii conştiinţei omeneşti. Despre această supraviețuire folclorul ne comunică o sumă de lucruri uluitoare, fantastice şi terifiante. Nu e nevoie să le credem pe toate ; mentalitatea populară şi legile fantasticului transformă orice obiect de experiență după structurile sale. Dar, iarăşi, trebuie să recunoaştem că despre *moarte* (iar nu despre *agonie)* nu putem şti nimic în actuala condiție umană. Problema nemuririi este o întrebare la care fiecare răspunde cu inteligența şi capacitatea sa metafizică. Dar problema supraviețuirii sufletului – adică a *condițiilor reale* în care se află conştiința umană după moarte – este o problemă, am spune, de „experiență imediată". Fapte „documente" asupra acestei condiții post-mortem nu găsim nicăieri în afară de folclor. Atît timp cît eram justificați să respingem în bloc documentele folclorice ca năluciri şi superstiții, aveam şi dreptul să ne dezinteresăm de „condiția post-mortem", în care nu credea nici un om serios. Dar în ceasul în care seria afirmațiilor folclorice începe să fie verificată în punctele a, b, c de experiențele cryptesthesiei pragmatice, levitației şi incombustibilității corpului uman, stringența rațiunii ne sileşte să ne întrebăm şi asupra punctului x, care ar pu-

[1] Cf. articolul nostru : *Speologie, Istorie, Folclor,* în volumul: *Fragmentarium* (1939), p. 56 – 60.

tea fi condiția post-mortem. A refuza această consecvență cu sine înseamnă a abdica de la cea mai sigură glorie umană : înțelegerea propriei tale soarte. A refuza discuția asupra condiției post-mortem trădează uneori o lene a gîndului, sau chiar o mare laşitate ; pentru că această condiție post-mortem ar putea fi foarte puțin glorioasă...

Inutil să adăugăm că cercetarea materialului folcloric relativ la moarte şi supraviețuire nu poate fi făcută la în-tîmplare, şi fără „metodă". Scopul acestui articol n-a fost decît să arate posibilitatea de a pătrunde în zone noi de cunoaştere, cu ajutorul documentelor folclorice, iar nu de a stabili metoda prin care putem ajunge la *adevărul,* la nucleul „experimental", pe care îl cuprind aceste documente. Vom încerca, cu alt prilej, să schițăm oazele „metodei" noi, pe care socotim că o putem aplica în discuția problemei morții. Deocamdată e suficient să spunem că dacă tezele noastre sînt acceptate, cunoaşterea umană capătă noi instrumente de investigație ; cu atît mai prețioase cu cît nici un alt instrument din cele folosite pînă acum nu putea să pătrundă în asemenea zone ale realității.

1937

Barabudur, templul simbolic

S-a ştiut totdeauna că marile construcţii arhitectonice ale culturilor „tradiţionale" exprimă un simbolism foarte riguros. Dificultăţile începeau în clipa cînd se încerca descifrarea acestui simbolism ; căci atunci intervenea intenţia poetică sau ipoteza ştiinţifică a cercetătorului, şi se încerca reducerea, cu orice preţ, a simbolurilor arhitectonice la un sistem *sui-gsneris,* interpretat, de cele mai multe cri, ca o „descoperire personală" a cercetătorului. Lucrurile nu s-au schimbat prea mult, nici pînă în ultima vreme. Totuşi, un adevăr începe să-şi facă drum în cercurile tuturor specialiştilor : că simbolismul construcţiilor antice – temple, monumente, labirinte, cetăţi – este în strînsă legătură cu concepţiile cosmologice. Pe de altă parte, în ceea ce priveşte, o serie de cercetări ale căror rezultate n-au văzut încă lumina tiparului ne-au convins că majoritatea gesturilor omeneşti îşi aveau, în culturile tradiţionale, o semnificaţie simbolică. Afirmaţia aceasta trebuie

– 184 –

înţeleasă astfel : activitatea insului, chiar în evenimentele şi intervalele ei cele mai „profane", era necontenit orientată către o realitate transumană. Se încerca, adică, o reintegrare a omului într-o realitate absolută, de cele mai multe ori intuită ca o „totalitate". Viaţa universală. Cosmos. Ca atare, orice gest uman avea, alături de eficienţa lui intrinsecă, un sens „simbolic", pe care îl transfigura. Bunăoară, gestul atît de nesemnificativ, de „întîmplător", al umbletului sau al alimentării era – şi este încă şi astăzi, în anumite culturi asiatice – un „ritual" ; adică, un efort de integrare într-o realitate supraindividuală, suprabio-logică. Şi această integrare se face, în exemplul noscru, prin ritmarea pasului în conformitate cu normele ritmului cosmic (în India, în China, în civilizaţiile austro-asia-tice). Sau, dacă ne referim la celălalt exemplu, alimentarea, – prin identificarea organelor corpului omenesc cu anumite „puteri" (zeii trupului, în India) care transformă omul într-un microcosmos, de aceeaşi structură şi esenţă ca şi Marele Tot, macrocosmosul.

Avînd necontenit conştiinţa acestor „identităţi" şi „corespondenţe" ale fiinţei sale cu cosmosul, omul culturilor tradiţionale * arareori făcea un gest fără „sens", un gest de simplă eficienţă biologică. De aceea spuneam, la începutul notelor de faţă, că simbolismul nu explică numai construcţiile arhitectonice ale culturilor tradiţionale, ci el e implicat în absolut toată viaţa celor care participă la o asemenea cultură, în necontenit efort de integrare în Cosmos – mai exact, de „reintegrare" – viaţa şi gesturile acelui om fără îndoială lipsite de orice „originalitate". Erau gesturi canonice, rituale ; de aceea, viaţa acelui ins era translucidă, era înţeleasă – şi în anumite culturi asiatice şi astăzi – de orice membru al comunităţii. Efortul de integrare al fiecărui om fiind acelaşi – • căci se realiza în conformitate cu normele – comunicarea între aceşti oameni era infinit mai uşoară, ei cunoscîndu-se ş ii înţelc-gîndu-se chiar înainte de a-şi fi vorbit ; după haine, după culorile şi formele

pietrelor prețioase, după desenele vesti-

[1] înțelegem prin acest termen : orice cultură – fie etnografică („primitivă"), fie alfabetică – dominată în totalitatea ei de norme a căror validitate religioasă sau cosmologică (metafizică) nu e pusă la îndoială de nici unul dintre membrii comunității.

mentare, după gesturi, după umblet etc. In cîteva studii precedente *(Jad, Mudra* etc.) am discutat aceste aspecte sociale ale simbolismelor asiatice.[1] Ne propunem, să revenim asupra lor într-o lucrare de proporții mai mari *Symbole, Mythe, Culture,* în care dezbatem mai ales funcția metafizică a simbolului, generator de mituri şi creator de cultură. Lucrarea noastră nu se integrează în seria cărților moderne de filozofie a culturii, pentru că nu pleacă de la cercetarea morfologică a unei anumite culturi,! şi nici nu urmăreşte stilurile culturale, ci tinde să demonstreze universalitatea primelor civilizații umane. O aplicare mai restrînsă a aceleiaşi metode de lucru se găseşte în monografia noastră, de apropiată apariție, *La Mandragore. Essai sur Ies origines des legendes.*

Notele de față nu au, fireşte, pretenția să atace spinoasa problemă a simbolismului arhitectonic în toată întinderea ei. Ne propunem să discutăm unele din concluziile la care a ajuns un savant francez, Paul Mus, care, dacă astăzi este încă necunoscut în afara cercurilor de specialişti, în cîțiva ani, sîntem siguri, se va bucura de o răsunătoare celebritate. Paul Mus, membru al Şcolii Franceze din Extremul Orient, autor al cîtorva studii de iconografie buddhistă şi de istorie religioasă annamită, a dat cu-rînd la lumină o operă monumentală : *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondee sur la cri-tique archeologique des textes.* [2] Nu exagerăm deloc afir-mînd că această uriaşă operă – care va cuprinde două mii de pagini, şi care are o prefață de 302 pagini in *quarto,* în care îşi fundează metoda – va juca în indianism rolul fertil împlinit, în veacul trecut, de cartea genialului Burnouf. Dar nu numai în indianism volumele lui Paul Mus sînt menite să revoluționeze actualele puncte de vedere. *Barabudur* încearcă să fundeze pe temelii cu totul noi şi sigure înțelegerea arhitecturii Asiei întregi, şi să dezlege cu metoda simbolismului cosmologic pe care orice construcție orientală îl implică. Din nefericire, după cum mărturiseşte şi George Coedes,

[1] Retipărirte în volumul *Fragmentarium* (ed. „Vremea", 1939).

- Studiul a fost tipărit în *Bulletin de l'Ecole* Francaise *de V Extreme-Orient.* A apărut în 1935 în editura Paul Geuțhner : voi. I cuprinzînd 302 -f- 576 p. in 4° şi prima fasciculă din volumul II (226 p. în 4°).

directorul Şcolii Franceze din Extremul Orient, care prefațează această lucrare, cine e dispus să caute într-o monografie uriaşă unui templu din Java o nouă interpretare a buddhismului ? Şi o nouă filozofie a culturii Asiei anterioare, am adăuga noi. Tocmai pentru a atrage atenția ne-specialiştilor – şi îndeosebi a

arhitecților, a istoricilor artei şi religiunilor •=- scriem articolul de față. O facem cu atît mai bucuroşi cu cît Paul Mus, a cărui erudiție este nesfîr-şită şi a cărui intuiție nu dă greş nici cînd se exercită în domenii exterioare orientalismului, a demonstrat definitiv cîteva din concluziile la care ajunseserăm şi noi în cercetări paralele ; şi le-a demonstrat cu o bogăție de amănunte şi o rigoare pe care, în ceea ce ne priveşte, n-am fi putut-o atinge niciodată.

Despre Barabudur, celebrul templu buddhist din insula Java, cel mai frumos monument al Asiei, s-au scris biblioteci întregi. S-au încercat explicații pur tehnice, ținîndu-se seamă numai de legile arhitecturii ; s-au deschis controverse nesfîrşite asupra semnificațiilor religioase şi magice ascunse în acest monument colosal. Orientaliştii şi arhitecții olandezi au publicat, în ultimii cincisprezece ani, volume prețioase asupra Barabudurului. Trebuie reținute numele lui Krom, Van Erp şi Stutterheim. Acesta din urmă, într-o lucrare din 1927, a pus temeliile adevăratei interpretări a templului : Barabudur *nu este altceva decît reprezentarea simbolică a Universului.* De la această intuiție pornesc cercetările lui Paul Mus. începutul cărții sale cuprinde istoricul controversei, expunerea principalelor ipoteze, critica metodelor. Sînt examinate pe rînd teoriile celor mai iluştri indianişti, istorici ai artelor şi arhitecți, apoi Paul Mus intră în dezbaterea problemei. Trebuie să amintim că acest volum uriaş este precedat de un *avant-propos* de 302 pagini mari, în care autorul stabileşte validitatea metodei folosite. Pentru a justifica funcția simbolică a templului javanez, Mus subliniază un adevăr adesea trecut cu vederea de orientalist! : că dacă Buddha n-a fost reprezentat iconic atîtea veacuri, aceasta nu se datoreşte incapacității plastice a artiştilor indieni, ci faptului că se încerca o reprezentare superioară imaginii. „Ce ne serait pas une defaite de l'art plastique, mais bien le triomphe d'un art magique" *(Avant-propos,* p. 62). Cînd s-a adoptat icono-

grafia lui Buddha, simbolismul a fost sărăcit. Mult mai puternic, mai „pur" era simbolul aniconic al Iluminatului (roata etc.) decît statuia lui. Lucrurile acestea le-au pus de altfel în evidență şi Ananda Coomaraswamy *(Elements of Buddhist Iconography,* Harvard University Press, 1935, p. 5 etc.). De aici urmează firesc concluzia că buddhiştii. ca şi indienii (sau asiaticii în general) dinainte de bud-dhism, foloseau cu mai multă eficiență simbolul, tocmai pentru că era mai cuprinzător şi mai .,activ" (în sens magic) decît reprezentarea plastică. Dacă Buddha era considerat într-adevăr ca un zeu (aşa cum a fost, de altfel, imediat după moartea sa), atunci „prezența" sa magică se păstra în orice emana de la el. De aceea, *numele* său avea tot atîta eficiență cît şi doctrina sa (corpul verbal, revelat), cît şi *urmele* sale fizice. Pronunțarea numelui lui Buddha, asimilarea mentală a învățăturilor sale, atingerea urmelor sale fizice („relicvele" care, după tradiție, se adăposteau în monumente, *stupă),* prin oricare din aceste „căi" omul lua contact cu

corpul sacru, absolut, al Iluminatului. Astfel stînd lucrurile, bănuim de la început că un templu grandios, ca cel de la Barabudur, trebuie să fie el însuşi un vehicul care transportă pe credincios în acel nivel suprafiresc unde „atingerea" lui Buddha este posibilă. Orice operă de artă, într-o cultură tradițională, „conduce" pe anumite urme *(vestigium pedi)* la contemplarea divinității sau chiar la încorporarea în ea. Prima „operă de artă" brahmanică a fost, fără îndoială, altarul vedic „ou la na-ture du dieu se reflechissait, mais oii le sacrifiant se trou-vait, lui aussi, magiquement incorpore" *(Avant-propos, p.* 73). Drumul spre divinitate se făcea, în India, pe nenumărate căi : rituale (magice), contemplative, mistice. Una din căile cele mai uzitate pînă astăzi este meditația asupra unui obiect construit astfel încît să „rezume doctrina". Asemenea obiecte, foarte simple în aparență, se numesc *yantra.* Cel care meditează asupra lor îşi asimilează magic „doctrina", şi-o încorporează. Mus a văzut bine cînd a afirmat că, dintr-un anumit punct de vedere, templul Barabudur este o *yantra (op. cit., p.* 74). Construcția este astfel făcută încît, parcurgînd-o şi meditînd asupra fiecărei scene din numeroasele galerii cu basoreliefuri, pelerinul îşi asimilează doctrina buddhistă. Trebuie stăruit asupra

– 188 –

acestui punct : că templul este un corp simbolic al lui Buddha şi, ca atare, credinciosul „învață" sau „experimentează" buddhismul, vizitînd templul, cu aceeaşi eficiență cu care ar fi obținut aceste rezultate *recitind* cuvintele lui Buddha sau *meditînd* asupra lor. Este, în toate aceste cazuri, o apropiere de prezența suprareală a lui Buddha. Doctrina este „corpul verbal" al lui Buddha ; templul sau *stupă* este „corpul" lui arhitectonic.

într-adevăr, stupă – acel monument specific buddhis-mului, care se întîlneşte într-un număr considerabil în India, Ceylon. Birmania – este identificat cu corpul mistic p.l lui Buddha (Mus, op. *laud.,* p. 217). Lucrul acesta trebuie însă înțeles în conformitate cu legile mentale care au condus culturile tradiționale. Căci stupă nu este numai un monument funerar, cum s-a spus pînă acum ; prezenta simbolismului cosmologic îi dă un sens mai larg *(ibidem,* p. 196). Stupă, ca şi altarul vedic, este o imagine arhitectonică a lumii. Simbolismul său cosmic e precis : *imago mundi.* Dar stupă ar putea fi considerată şi un monument funerar, deoarece – dacă nu în realitate, cel puțin în tradiție – cuprinde o relicvă de a lui Buddha. Paul Mus aminteşte însă sacrificiile umane de construcție din Asia (p. 202 etc.), sacrificii care – cel puțin în zonele studiate de el – au sensul de a *însufleți* construcția. Este nevoie de un *suflet, de o viață,* ca noua construcție să se animeze. Poate că întîlnim aici o variantă a legendei Meşterul Manole, care, la rîndul ei, nu este decît un exempl" din numeroasele „rituri de construcții" cercetate de Lazăr Şăineanu la popoarele balcanice („Convorbiri literare", 1888 ; „Revue de l' histoire des religions", 1902 ; *Leş ritcs de la construction d'apres la poesie populaire de l'Europc orientale;* cf. şi p. Caraman, *Considerații critice asupra genezei şi râspîndirii*

baladei Meşterului Manole în Balcani, „Buletinul Institutului de Filologie Română", Iaşi, 193-1, voi. I). Dar sensul monumentului buddhist este acesta : stupă fiind, pe de o parte, o imagine arhitectonică a lumii, iar pe de altă parte corpul mistic al lui Buddha – relicva, „moaştele" îi acordă viața *absolută,* supratemporală ; nu numai că zidăria *durează* (ca în legenda Meşterul Manole), dar ea e însuflețită de o viață sacră, este deci o lume în ea însăşi. După cum spune Paul Mus, *stupă* este mai de-

grabă corpul însuşi al lui Buddha decît mormântul lui (op. *laud.,* p. 220). Monumentul nu s-a ridicat ca să omagieze relicva lui Buddha, ci această relicvă (fireşte, iluzorie) a fost adusă ca să însuflețească monumentul. Accentul cade aşadar nu pe caracterul funerar al *stupei,* ci pe sensul ei cosmologic. Stupă, fiind corpul mistic al lui Buddha, este construită astfel încît, simbolic, să reprezinte Universul. De altfel, simbolismul este precis : Buddha=cosmos= stupă (p. 218). In ordine umană, mormîntul, care, după cum spune *Satapatha Brahmana* (XIII, 8, l, 1), „îi va sluji fie de locuință, fie de monumente", este asimilat el însuşi mortului devenind *el,* mormîntul, un soi de *persoană funerară* (Mus, op. laud., p. 226). Cu atît mai mult un monument care cuprinde o relicvă de a lui Buddha devine „persoană" ; adică se transformă într-un corp mistic arhitectonic al lui Buddha. Dacă ne amintim însă că Budha este el însuşi închipuit ca o *„caitya* (mic monument) a lumii" *(La-litavistara), e* uşor de înțeles că oriunde există o relicvă de a lui, există întreg Cosmosul. De altfel, în concepție indiană, chiar corpul uman este ca un Cosmos – cu „orizonturile" lui, cu „vînturile" lui – şi Mus (op. *cit.,* p. 443 sq.) analizează cu pătrundere toate implicațiile unei asemenea concepții.

în legătură cu dublul simbolism, funerar şi cosmologic, al monumentului religios buddhist, s-ar putea face interesante considerații comparînd, bunăoară, funcția de itinerar post-mortem a labirintului. C. N. Deedes a încercat o interpretare în acest sens *(The Labyrints,* London, 1935), şi analiza poate fi dusă departe ; bunăoară, identificînd în „microcosmosul" corpului uman toate „hărțile mistice" labirintice.[1]

Polivalența simbolică a monumentelor indiene, îndeosebi stupă, este evidentă. Pe de o parte monument funerar, pe de altă parte – cum vom- arăta mai jos – monument cosmologic : stupă rezumă universul şi îl susține. Dar stupă are şi o funcție „mistică", religioasă : ea e legea *(dharma)* făcută vizibilă, corpul mistic arhitectonic al lui Buddha. „Le stupă est le *dharma* cosmique rendu visible : .-------------- «

l Cf. *Zalmoxis, l* (1938), p. 237.

comme tel, est sans autre symbolisme, ii suffit â assurer un contact avec la nature mysterieuse du Buddha, evanoui dans le nirvana, mais qui justement nous a laisse sa Loi pour le remplacer : «qui voit la Loi me voit, qui me voit voit la Loi»-, eseigne-t-il en effet dans le canon. Descehaut etat de la croyance, si le stupă fait

apparaître le Loi, ii est du mame coup, dans une certaine mesure, le portait du Buddha" (Mus, op. *laud., p. 248).*

Mulți cercetători au încercat să explice templul Bara-budur printr-o formulă arhitectonică în care intra stupă ; bunăoară, stiîpa peste un *ziqqurat,* sau stupă peste o pră-*sada* (primidă). Formula aceasta din urmă este a lui Stutter-heim, şi ea se apropie foarte mult de adevăr. Dar chiar distribuirea etajelor şi a teraselor templului este făcută în conformitate cu normele meditației extatice buddhiste. Să nu uităm că templul, în simbolismul său polivalent, întrupa legea *(dharma),* şi indica, deci, căile mîntuirii. Itinerarul soteriologic cel mai uzitat de buddhism era meditația extatică (cf. cartea noastră, Yoga. *Essai* sur *Ies ori-gines de la mystique indienne,* p. 166 sq.). Barabudur este astfel construit încît „sferele" meditației sînt realizate în piatră. „Leş buddha d'abord visibls dans Ies niches, puis â demi caches sous Ies stupă grillages, la statue inacces-sibile du sommet jalonnent une marche â l'illumination, â travers une matiere de moins en mois sensible, et sânt d'ailleurrs attendre ici-bas le but ultime, reporte au moment de l'aneantissement final, comme le stupă clos le donne â entendre. Leş images gui se deploient d'autre part, le long des terrasses â galeries, auraient aussi pour seule fin de fixer et de soutenir l'esprit des moines en şes passa-ges par le Rupadhătu. Livre de pierre, comme on î'a dit, mais of fer â la meditation, non â la lecture courante" (Mus, *Barabudur,* p. 68). Pelerinul nu are o viziune totală şi directă a templului. Privit din afară, Barabudur pare o cetate de piatră, cu mai multe etaje. Galeriile care conduc spre terasele superioare sînt astfel construite încît pelerinul nu vede nimic altceva decît basoreliefurile şi statuile din nişe. Inițierea se face deci treptat. Meditînd asupra fiecărei scene în parte, realizînd pe rînd treptele extazului, pelerinul parcurge acei doi kilometri şi jumătate de galerii într-o continuă meditație. De altfel, chiar acea-

– 191 –

«ta oboseală fizică a ascensiunii lente este o *asceză.* Suferind călugăreşte, meditînd asupra „treptelor extazului" reprezentate iconografic, cu mintea purificată de asceză şi contemplație, pelerinul realizează, apropiindu-se de vîr-ful templului, acea ascensiune spirituală pe care Buddha a proclamat-o ca singura cale a mîntuirii. Evident, calea mîntuirii buddhiste este lungă şi spinoasă – şi ea e admirabil formulată în arhitectura complicată a Barabudurului. ,,11 n'apparaît pas ainsi que Ies nefs gothiques, comme le symbole d'un rapide elan de la foi, ni d'un salut) acces-sible en une vie, ou meme, par la grace, en un instant ; mais, considere dans sa masse refouillee, ii figure l'ascen-sion interminable que la doctrine repartit entre de tres nombreuses existences. On ne monte pas d'un coupj II f aut tourner longtemps dans le cycle de la naissance e t de la part, en ne gagnant de la hauteur que peu â peu" *(Barabudur, p.* 94).

Templul nu poate fi „asimilat" din afară. Statuile nu se văd. Numai inițiatul, care parcurge galeriile, descoperă treptat nivelurile realității suprasensibile, gradele

meditației exprimate iconografic. Le descoperă şi şi le asimilează. Templul este o *lume închisă* ; un microcosmos închis *(op. laud.,* p. 92). „Lumea" cosmologiilor antice (Meso-potamia, India, China) era închipuită ca un vas rotund, închis. Templul era *imaginea* acestei lumi ; modelul său corect era bula de aer sau de apă, „oul cosmic", într-o asemenea „lume închisă" nu se putea pătrunde, fireşte, decît prin miracol, într-adevăr, porțile erau considerate ca o spărtură, efectuată prin magie, în muntele cosmic, adică în templu.

„Lume închisă", sferă goală, avînd în centrul ei stîlpul cosmic, care desparte cerul de pămînt, axă care susține Universul. Simbolul acesta al axei şi al polului, al stîlpului cosmic, se întîlneşte în toate culturile tradiționale. El este ilustrat mai ales în civilizația mesopotamiană, indo-me-lanesiană, austro-asiatică. „Stîlpul" susține lumea, adică desparte cerul de pămînt, întocmai ca zeul egiptean Shu. Acest stîlp este reprezentat ca „arborele vieții", a cărui tradiție se întîlneşte pretutinderi. (Vezi, în afară de lucrările citate de Mus, monografia esențială a lui Uno Holm-berg, *Der Baum des Lebens,* Annales Academiae Scien-tiarum Fennicae, Helsinki, 1923 ; şi acum în urmă, Co-

– 192 –

omaraswany, *Elements of Buddhist Iconography).*[1] Templul, Muntele cosmic, Stîlpul, Arborele, toate aceste simboluri sînt echivalente. Ele susțin lumea, ele sînt axa Universului ; ele sînt centrul lumii. De aceea, fiecare dintre oraşele sacre din Asia se considera *centrul Universului.* (De aici trebuie să se pornească, totdeauna, cînd se încearcă înțelegerea Ierusalimului, a Romei etc.). Iar centrul oraşului sacru îl constituia palatul regal ; iar în palat, într-o anumită cameră, se afla *tronul,* punctul ultim, pe care sta suveranul, considerat ca un *chakravartin,* adică un „rege universal", Cînd buddhismul a devenit religie de stat, el a adoptat teoria magic-religioasă a regalității *(Barabudur, p.* 251). Astfel se explică dublul simbolism al legendelor nativității lui Buddha ; „semnele" care s-au arătat la naşterea pruncului Siddharta erau echivoce : prințul ar fi putut deveni fie un „suveran universal" *(chakravartin),* fie un „iluminat" *(buddha ;* Mus, op. laud., p, 419).

Spuneam mai sus că polivalența simbolică a construcțiilor buddhiste, îndeosebi *stupă,* nu ne îngăduie să acceptăm o singură explicație a acestor monumente, pentru că ele realizau simbolisme diverse şi împlineau funcțiuni paralele. Bunăoară, *stupă,* în afară de sensul ei funerar şi cosmologic, are şi o valoare „politică". A clădi o stupă în centrul unei regiuni însemna a „închina" acea regiune Legii buddhiste *(dharma :* Mus, op. *laud., p.* 290). A o închina Legii, dar a o lega, în acelaşi timp de suveran, care fiind un *chakravartin e* considerat ca un „centru" al acelei „roze a vuiturilor" regale, care era imperiul. Fiecare oraş sfînt fiind „centrul pămîntului", adică locul de unde se înalță „stîlpul cosmic" reprezentat prin templu (muntele cosmic), locuitorii acestor oraşe se socoteau asemenea zeilor *(ibid.,* p. 352). Ei se aflau la „buricul pămîntului" *(omphalos),* într-o zonă care nu mai avea

nimic de a face cu geografia profană, ci cădea sub criteriile geoman-ciei şi ale „geografiei mistice". (Exemple sînt destule : Ierusalimul, Bangkok, Roma ; „fluviile" care înconjurau „pămîntul", în toate cosmologiile tradiționale, fiind aproape o oglindire a fluviilor Paradisului etc.).

Cosmologie *şi alchimie* babiloniana,

[1] Cf. cartea noastră : (1937), passim.

ui spre centru

– 193 –

Ceea ce trebuie reținut din aceste prea sumare indicații asupra „oraşelor sfinte" este faptul că „centrul" *se construia,* construindu-se templul, el însuşi numai o imagine arhitectonică a Universului şi muntelui Meru. (Se ştie că intuiția acestui munte magic, polar, al cărui nume – Meru – este indian, au avut-o şi mesopotamienii, şi se întîlneşte astăzi în toate culturile asiatice.) *Oriunde* se putea construi centrul lumii, căci oriunde se putea zidi în piatră sau cărămidă un microcosmos. Bunăoară, acele atît de cunoscute monumente mesopotamiene, *ziqqurat,* reprezintă *munții artificiali* – ca orice mare templu, de altfel – căci în toate culturile tradiționale Cosmosul era interpretat ca un munte. Iar vîrful ultim al templului fiind asimilat vîrfului munte-magic (Meru), era considerat ca piscul suprem al muntelui cosmic *(ibid., p,* 356). Construcția „centrului" nu se făcea numai în ordinea „spațiului", ci şi a „timpului". Adică, templul nu devenea numai centrul Cosmosului, ci şi cadranul indicator al „anului sacru", adică al „timpului". Cum spune *Satapatha Brahmana,* altarul vedic este timpul materializat, este „anul" : afirmație exactă întocmai şi despre temple. Construcția ține seama de cele patru „orizonturi" (spațiul, Cosmosul), dai- ține seama şi de direcția, de ordinea în timp a nişelor cu basoreliefuri (p. 378, 382 etc.). Tot ce este *realitate,* aşadar, este exprimat prin simbolismul cosmologic al templului, şi este, mai ales, perfect formulat prin acel „cadran cosmic", Barabudurul.

Simbolurile acestea de „axă", de „stîlp cosmic", de ..orizonturi" funcționau, fireşte, cu o validitate egală atît în macrocosmos cît şi în microcosmos. Este uşor de înțeles că, dacă Universul era considerat ca un „gigant", ca un ,.om" *(purusha),* funcțiunile cosmice se întîlneau şi în corpul uman. Indienii – ca şi mesopotamienii de altfel – cunoşteau o „fiziologie mistică", adică o „hartă" a omului construită în termeni cosmici. In cartea noastră despre *Yoga* (p. 228 şi urm.) am avut prilejul să vorbim despre o „fiziologie mistică" elaborată în mediile ascetice, pe baza experiențelor şi tehnicilor contemplative. Paul Mus, împreună cu dr. Filliozat (La *force organique et la jorce cosmique dans la philosophie medicale de l'Inde et dans la Veda,* „Revue Philosophique", novembre-decembre 1933) pun în evidență alte aspecte ale acestei omologări între

– 194 –

corpul uman si macrocosmos. Noi am stăruit îndeosebi asupra unei „fiziologii

mistice" pe care asceții indieni au creat-o ca să „localizeze" anumite procese yogice şi să explice foarte obscure fenomene de fachirism. Paul Mus cercetează documentele mai vechi, în care omologia micro-cosmos-macrocosmos este realizată pe alt nivel. Anume, se identifică în corpul uman agenții cosmici. Zeul Indra, bunăoară, care e considerat ca un „stîlp cosmic" care desparte ziua de noapte etc., e identificat cu *răsuflarea* umană (răsuflarea a fost, de altfel, asimilată „vînturilor" cosmice, care despart spațiul : roza vînturilor). „Dans le'corps humain, le souffle sera par consequent un veritable pilier d'Indra, qui distendra ce corps et le fera d'etre, comme son prototype cosmique a separe Ies mondes et Ies a fait etre en leur opposition" (Mus, op. *laud.,* p. 454). Nu trebuie uitată omologarea fundamentală a corpului uman cu ma-crocosmosul : Universul este „bula" închisă, „sacul" cosmic, întocmai după cum trupul omenesc este un „sac de piele" *(ibidem.* p. 456). Ținînd seama de toate aceste indicații – pe care. ni le oferă atît simbolismul arhitectonic, cît şi fiziologia mistică, ritualele vedice etc. – înțelegem că „l'essentiel de ces symbolismes est la reconstruc-tion du Dieu-Tout, Prajăpati, disperse lors de la creation : l'autel sera sa personne restauree, sous ce nom ou sous celui d'Agui, son 'fils' qui lui est, en l'occurrence, identi-fie" (op. *laud.,* p. 459).

întîlnim aici una din dominantele întregii vieți sufleteşti „primitive" : dorința de a se integra în Tot, într-un Univers organic şi sacru în acelaşi timp, fiind „corpul" zeului aşa cum se afla el înainte de creație, neîmbucățit. Omologarea vieții divine şi umane într-o cultură atît de originală ca cea mesopotamiană, către acest țel tinde : reintegrarea omului în Cosmosul primordial. De altfel, nu e greu de observat că majoritatea simbolismelor pe care le-am pomenit în notele de față nu au altă funcțiune decît de a *unifica,* de a *totaliza*[1]*,* de a construi *centre.* Orice fel de „consacrare" nu este decît o transcendere a fenomenelor mundane, şi o construire a unui timp şi spațiu ritual, care participă la eternitate şi la „vid" (căci spa-

[1] Cf. studiul nostru : Cosmicul homolopy *and Yoga,* în „Journal **of** the Indian Society of Oriental Art", 1937, p. 188 – 203.

țiul ritual, pe care îl construiesc altarele, templele etc. este calitativ divers, el aflîndu-se dincolo de lume, pe un „nivel" paradisiac, adică lipsit de orice eterogeneitate). Pretutindeni, înapoia acestor simbolisme arhitectonice, găsim tendința către unitate, către reintegrare. Căci, odată clasificațiile depăşite, odată eterogeneitatea anulată, se sfîrşeşte cu „materia" (p. 465) şi începe cu realitatea absolută (brahmanism) sau nirvana (buddhism).

Arhitectura mistică asiatică, orice religie ar servi, construieşte necontenit muntele cosmic, pe care îl urcă credinciosul, pe de o parte pentru a-şi asimila „ sacralitatea" locului, treptele extazului reprezentate iconografic (ca la Barabudur), pe de altă parte, pentru a ajunge în vîrf adică în „centru", unde trecerea spre nivelurile transcendente este făcută posibilă (templele sînt „porți" spre ceruri :

Babei etc.). Dar chiar vîrful templului, adică al muntelui cosmic, are un sens simbolic precis : aici se află aşa-numitele „terres pures" ale buddhismului (p. 500). „Pă-mînt pur", adică nivelat, adică omogen, sacru, „nefiresc". Barabudur conține el însuşi, pe terasa superioară, o asemenea „terre pure" (p. 502). Inițiații care ajung pînă acolo circulă pe terasă *anulînd realitatea de sub ei,* anulînd eterogeneitatea, diversul, dislocatul etc. Ei se află acum deasupra lumii, într-un plan paradisiac, fără diversitate şi pluralitate. Scopul pelerinului buddhist – depăşirea condiției umane, realizarea unei stări absolute – este atins. Omul este scos din „viață", adică din istorie, din multiplicitate şi dramă. El se reintegrează în Totul absolut către care tindea, căci nici măcar „spațiul" în care trăieşte pe o „terre pure" nu mai e spațiul eterogen al vieții, ci spațiul paradisiac, „plan".

Importanța acestor simbolisme cosmologice pe care Barabudur le cuprinde într-o sinteză supremă a Asiei buddhiste, nu constă numai în magnifica lor adîncime şi coerență, ci mai ales în faptul că ele funcționează firesc în conştiința popoarelor asiatice. Ele nu sînt „explicate" şi justificate, sau, în orice caz, explicația lor nu e laborioasă. Ele se impun firesc conştiinței acelor popoare : sînt „date imediate". Faptul acesta verifică o veche ipoteză a noastră despre posibilitățile analitice ale simbolului : într-o

– 196 –

cultură prealfabetică, simbolul, oricît de vastă ar fi sinteza mentală care îi dă naştere, exprimă totuşi, cu mare preciziune, un număr imens de *amănunte,* pe care europenii erau îndreptățiți pînă deunăzi să creadă că nu pot fi exprimate decît oral sau alfabetic. Europenii continuă şi astăzi să creadă că amănuntele nu pot fi exprimate decît prin vorbire sau scriere, ei acordînd simbolului numai o funcțiune sintetică. Fără a ignora această funcțiune sintetică, noi am arătat în studiile noastre despre jad şi gesturile rituale, că simbolurile pot exprima un număr enorm de amănunte foarte precise, deşi le exprimă simultan, iar nu succesiv, ca vorbirea sau scrierea. (Bunăoară, o brățară formată dintr-un anumit număr de pietre de jad, de anumite culori şi forme, precizează că fata care o poartă aparține unei familii venite din nord, că tatăl ei e administrator, că are trei surori, că se va logodi în luna martie, că iubeşte un anumit gen poetic etc.).[4] Această simultaneitate a sensurilor simbolului se explică mai bine dacă ținem seama de scopul fiecărui simbol : reintegrarea o-mului în Tot. Dar nu într-un Tot abstract, ci într-un corp viu, care să unească toate nivelurile realității fără să le anihileze. Barabudur dovedeşte că depăşirea condiției umane nu înseamnă, cum s-a crezut, anihilarea vieții şi a Cosmosului, ci reintegrarea în Tot. Fără ca cel mai mic lucru din lume să se nimicească, să se „piardă", toate lucrurile îşi pierd forma şi semnificația în acel „bob închis" care este Cosmosul înainte de prima „despărțire" de Creație.

Concepția libertății in gindirea indiană

Pentru gîndirea indiană, ignoranța e „creatoare", în terminologia celor două

principale şcoli vedantine, s-ar putea spune că lumea este o creaţie subiectivă a inconştientului uman *(ajnāna : ci. Gaudapădiya,* II, 12 *Vedănta-sidhăntamuktavăli,* 9, 10) – sau este proiecţia cosmologică a lui Brahman, „marea iluzie" *(mâyâ),* căreia ignoranţa noastră îi acordă realitate ontologică şi validitate logică (cf. *Sankarâchârya,* Shărîrakabhâshya, I, 2, 22).

[1] Cf. articolul *Jad* etc., în *Fragmentarium.*

– 197 –

Fără a întîlni întotdeauna formule atît de precise ca acestea, se poate totuşi afirma că gîndirea indiană descoperă în *ignoranţă* sau *iluzie* izvorul inexaustibil al formelor cosmice şi al devenirii universale. Lumea aşa cum ne-o înfăţişează experienţa umană este multiplă, în eternă devenire, creatoare de infinite forme. Dar lumea aceasta, Cosmosul, nu poate fi decît o „iluzie", sau proiectarea unei „magii" divine – pentru că singura realitate care poate fi gîndită este sat *(esse) :* Unul, egal cu sine, imobil, autcnom, fără „experienţă", fără devenire.

Viaţa e durere, repetă India de la Upanishade încoace : *sarvam duhkham, sarvam anityiam,* „totul e durere, totul e trecător". Dar viaţa este, în acelaşi timp, neobosită creatoare de infinite forme. „Forme" care apar şi dispar, care se nasc şi mor, într-o continuă devenire. Viaţa este dureroasă tocmai pentru că e multiformă, dinamică, dramatică : într-un cuvînt, pentru că e integrată într-un o-cean de iluzii, e viciată de „ignoranţă". Aceeaşi originară „ignoranţă" care explică drama existenţei umane (suferinţa universală, ciclul transmigrărilor) – explică naşterea continuă a formelor cosmice, Creaţia. Cînd toate spiritele *(purushas)* îşi vor fi recîştigat libertatea, autonomia perfectă – atunci formele cosmice, Creaţia în totalitatea ei se va reabsorbi în substanţa primordială *(prak-riti).* Astfel cred cele două şcoli filozofice „realiste", Sâm-khya şi Yoga.

Spiritualitatea indiană s-a împăcat de multe ori cu această Creaţie : dovadă, atîtea simboluri ale fecundităţii şi fertilităţii cosmice, care abundă în arta şi iconografia indiană (cf. de ex. cele două erudite monografii ale lui Ananda Coomaraswamy, Yaksas, I-II, Washington, 1928, 1931). Fără îndoială, este vorba aici, în bună parte, de o spiritualitate „populară", avîndu-şi originea în străvechile culte ale Marei-Zeiţe sau într-o cosmologie acvatică. (Deşi ecuaţia aceasta Ape=Substanţă vitală – Creaţie, se în-tîlneşte şi în Vede, şi ar putea fi considerată ca o formulă simbolică cu valenţe universale, în orice caz, punctele de contact şi de rodnică influenţă reciprocă între valorile culturale extraariene, fie ele predravidiene, dravidiene, austro-asiatice sau proto-sumeriene – în acest domeniu

– 198 –

al simbolismului acvatic au fost posibile şi au contribuit la sintezele ulterioare indiene.)

Dar dacă lăsăm la o parte aceste formule simbolice şi iconografice, de care India nu s-a putut niciodată dispensa pe de-a-ntregul, – observăm că şi o parte din

mistica indiană a acceptat Creaţia. A acceptat-o, însă, fără să o socotească o realitate ultimă, şi fără să se lase dominată de ea. A depăşit numai poziţia negativă, ascetică, „extremistă", faţă de Viaţă şi Creaţie. Aşa, de pildă, mistica vaish-nava şi tantrismul, deşi ştiau că *formele* sînt iluzorii, le-au acceptat ca atare. Atît tantrismul cît şi mistica vaishnava au evitat gnoza abstractă (Sâmkhya) şi monismul absolut (de tip vedantin). Au transfigurat experienţa umană, dîn-du-i valenţe cosmice – dar n-au dispreţuit-o şi n-au încercat s-o suspende (cum au procedat anumite forme „extremiste" de Yoga). Mîntuirea *(mukti, moksha)* nu se do-bîndeşte prin detaşarea totală de lume, ci, ca să folosim o formulă prea cunoscută, prin „renunţarea la fructul actelor" omeneşti *(phalatrishnavairâgya).* Omul rămîne în lume, acceptă Creaţia, dar departe de a participa pasiv la drama Creaţiei – „transfigurează" fiecare gest- uman, transformîndu-1 în „ritual". Asupra acestei transfigurări, vom reveni îndată. Să remarcăm însă de pe acum, că atît în tehnicile tantrice cît şi în mistica vaishnava *iubirea* joacă un rol de frunte : este, într-un cuvînt, instrumentul principal de „realizare". Evident, *iubirea* în multiplele ei sensuri : erotic-concretă în tantrism, pasională în vaishnava. Am stăruit asupra eroticei mistice în cartea noastră *Yoga. Essai sur Ies origines de la mystique indienne* (p. 231 sq.) şi nu mai revenim aici. Ne îngăduim să observăm numai că atît în vaishnava cît şi în tantrism, dragostea este „transfigurată", adică transformată într-un ceremonial care capătă de multe ori o valoare cosmică (unirea ceremonială tantrică, *maithuna).*

Vorbind însă de Eros în legătură cu Creaţia, trebuie să observăm că iubirea are – în India, ca şi în alte culturi – o funcţiune ambivalenţă. Pe de o parte, dragostea izolează pe om de lumea exterioară, întocmai ca o asceză. (Căci prima condiţie a ascezei este izolarea de restul lumii, singurătatea, viaţa interioară.) Pe de altă parte, dragostea scoate pe om din sine, „proiectîndu-1" în persoana iubită, tinzînd să-1 identifice cu ea, şi anihilîndu-i astfel indivi-

dualitatea : este, cu o expresie tehnică, deplasarea centrului de greutate al fiinţei omeneşti din *sine* – în *celălalt,* în fiinţa iubită. Am amintit funcţia ambivalenţă a iubirii (izolare de lume, concentrare asupra ta însuţi – proiectare în altul, pierdere de sine) pentru a nu se înţelege greşit sensul pe care Eros îl are atît în mistica vaishnava cît şi în tehnicile tantrice, ca să nu mai menţionăm celelalte curente bhaktice indiene.

Cosmosul, Creaţia, care e născută din „ignoranţa" o-mului, are si ea funcţiune ambivalenţă. Pe de o parte, prin nălucirile ei nesfîrşite, antrenează pe om în cicluri nenumărate de existenţă : pe de altă parte, îl ajută indirect să-şi caute şi să realizeze mîntuirea sufletului, autonomia absolută *(mukti).* Cu cît omul suferă mai mult, adică este mai total solidarizat cu Cosmosul, cu atît îşi face loc mai puternic dorinţa de a se elibera, setea de mîntuire. „Iluziile" şi „formele" slujesc, deci, prin

propria lor magie şi prin suferința pe care o alimentează neobosita lor devenire, chiar scopul suprem al omului : eliberarea, mîntuirea. „De la Brahman pînă la firul de iarbă, Creația *(srsti)* este pentru beneficiul sufletului, pînă ce se atinge suprema cunoaştere" *(Sâmkhya-pravachana-sutram,* III, 47).

Textele indiene repetă pînă la sațietate că pricina „robiei" sufletului şi, deci, izvorul suferințelor fără sfîrşit care fac din condiția umană o permanentă dramă – este *solidarizarea omului cu Cosmosul,* participarea lui, activă sau pasivă, voluntară sau involuntară, la Creație. *Neți ! neți !* strigă înțeleptul din Upanishade : „tu nu eşti asta /". A-dică : tu nu aparții Cosmosului, tu nu eşti necesar implicat în Creație prin legea proprie a ființei tale. Prezența omului în Cosmos este, pentru gîndirea indiană, ori o în-tîmplare nefericită, ori o iluzie. Poziția aceasta negativă, aproape „polemică" față de Cosmos, *a* spiritualității indiene, se verifică mai ales în acele sisteme de gîndire care pun accentul pe *ontologie.* Dacă se afirmă realitatea absolută a Spiritului – fie acesta conceput ca Unul singur (monismul vedantin) sau ca o infinitate de spirite fără nici o posibilitate de contact între ele (pluralismul Sâmkhya-Yoga) – atunci este obligatorie devalorizarea Creației şi denunțarea validității oricăror legături între „su-

– 200 –

flet" şi Cosmos. *Esse* nu poate avea nici un fel de relație cu *non-esse :* iar Natura, după cum am văzut, fiind o devenire universală, nu are o realitate ontologică. Pentru că, chiar pentru sistemele Sâmkhya şi Yoga, formele cosmice nu au o realitate absolută, şi se resorb printr-o „mare disoluție" *(mahaprâlâya)* în substanța primordială *(prak-riti).*

Neți! neți! are deci acest sens : desolidarizarea omului de Creație. Din inexaustibila matrice a Cosmosului se nasc milioane de forme, care au toate acelaşi destin : devin, se transformă, se nasc ca să moară. S-ar putea vorbi de o „eternă reîntoarcere" a tuturor formelor cosmice dirijată de un destin care stă la baza Creației : *karma. A*-ceastă *karma* domină şi viața omului, cu aceeaşi eficiență cu care se exercită asupra întregului Cosmos. Prins ca în-tr-o plasă în această lege de fier a Creației, omul suferă, moare şi se naşte din nou, ca să-şi continue suferința, pe acest pămînt. Dar această reîntoarcere a omului pe pămînt, acest ciclu nesfîrşit de reîncarnări, este de fapt prelungirea infinită a unei existențe larvare care înseamnă mai curînd *moarte* decît *viață.* (Cf. cartea mea Yoga, p. 309 sq.) Intr-adevăr, adevărata *Viață* nu poate fi decît plenară, reală, fericită. Iar pentru întreaga spiritualitate indiană post-vedică, condiția umană e tragică : pentru că omul nu e nici *liber,* nici *fericit.* Viața pe pămînt, în „ignoranță", este o existență de larvă : îi lipseşte autonomia spirituală şi beatitudinea, condițiile unei *existențe reale.*

S-ar putea spune că, aşadar, *Karma* joacă rolul unui „Infern". Pentru că, întocmai după cum, în alte religii, oamenii se duc după moarte în „Infern", din cauza faptelor reale sau ignoranței lor – în India oamenii se renasc în condiția

umană, sau în oricare alt gen de „viață" terestră, prin forța propriei lor *karma.* în majoritatea cazurilor, „Infernul" este prelungirea unei vieți larvare (Grecia antică : suflete fără memorie, umbre lipsite de glorie, aşa cum le arată cartea XI din *Odiseea)* sau a unei vieți „carnale" de teribilă suferință *(setea* sufletelor morților în religia babiloniană, egipteană, iudaică etc. : chinurile îndurate de cei păcătoşi în Infernul creştin, suflete care au deci experiențe umane intacte). In afară de Infernul propriu-zis, India identifică un „infern" mult mai

– 201 –

tragic în propria existență umană pe pămînt. Pentru că, pe de o parte, a trăi în „ignoranță" – aşa cum trăiesc majoritatea oamenilor pe pămînt – a trăi antrenat de automatisme este, pentru gîndirea indiană, a duce o viață de *larvă* şi o viață de suferință continuă. S-ar putea spune că tendința sufletului indian către anihilarea condiției umane, cu alte cuvinte către *beatitudine* şi *autonomie,* echivalează dorinței altor popoare de a evita „Infernul" ; cu singura deosebire, atît de semnificativă, că India identifică Infernul în această teribilă viață larvară care este, în fapt, existența noastră. Toate soluțiile soteriologice indiene conduc la cucerirea unei existențe ontologice, la autonomie. Fără a sacrifica prea mult adevărul nevoii de simetrie, putem spune că aceasta este tocmai structura existenței paradisiace în concepția creştină şi occidentală în genere. Numai Paradisul conferă într-adevăr *eternitate,* adică realitate absolută, şi beatitudine veşnică *(ânanda).* Infernul este doar o *supraviețuire* temporală a omului : supraviețuire care seamănă foarte mult cu viața terestră, deoarece experiențele şi, deci, suferințele au rămas.

„Viața" terestră este, aşadar, o formă dramatică a *morții.* Gîndirea indiană identifică în imensa varietate de forme şi în devenirea universală – deci, în multitudine şi în mişcare – principiul morții, al neființei. *Viața* adevărată, ca şi *realitatea,* exclude mişcarea, devenirea, drama : într-un cuvînt, exclude Creația.

Drumurile indiene către libertate, către autonomia „sufletului" sînt felurite. Aproape toate sistemele de filozofie indiană acordă cunoaşterii metafizice o valoare soteriologică. Pentru că, aşa cum spune Vâchaspati Misra la începutul comentariului său, *Bhâmati,* „nici o persoană lucidă nu doreşte să cunoască ceea ce e lipsit de orice incertitudine, sau ceea ce nu are nici o utilitate... sau nici o importanță". Acelaşi filozof îşi începe astfel tratatul său *Tattva-kaumudî :* „în lumea aceasta, oamenii nu ascultă decît pe acel predicator care expune fapte a căror cunoştință e necesară şi dorită. Cei care expun doctrine pe care nu le doreşte nimeni, nu sînt ascultați de nimeni..." (ed. Bombay, 1896, p. 1).

– 202 –

Dar cunoaşterea pe care lumea este dispusă să o primească este cunoaşterea metafizică, singura care pune şi rezolvă problema „sufletului" *(spiritus)* indicînd calea eliberării. Chiar şi „logica" indiană a avut, la început, acelaşi scop soteriologic. Mânu foloseşte termerîUl *ânvîksikî* („ştiința controversei", dezbatere) ca un

echivalent al lui *âtmavidyâ,* „ştiința sufletului", metafizica (Manu-smrti, VII, 43). Argumentația justă – conformă cu normele – liberează sufletul : acesta este punctul de plecare al şcolii Nyâya. De altfel, primele controverse logice, din care s-a născut mai tîrziu şcoala Nyâya, s-au purtat tocmai asupra textelor sacre asupra feluritelor interpretări care se puteau da unei indicații din Vede : şi aceasta pentru a putea realiza mai exact un ritual, pentru a-1 săvîrşi în conformitate cu tradiția. Dar această tradiție sacră, exprimată în Vede, este *revelată.* A cerceta sensul cuvintelor înseamnă a rămîne în contact permanent cu Logosul, cu realitatea spirituală absolută, supraumană şi suprais-torică. După cum pronunția exactă a textelor vedice aduce după sine o maximă eficiență în ritual – tot aşa *înțelegerea* exactă a unei sentințe vedice aduce după sine o purificare a minții şi, deci, contribuie la liberarea spiritului.

Aşadar, toate disciplinele spirituale aveau ca suprem scop dobîndirea libertății, descătuşarea din mirajele ignoranței sau iluzoria participare la Creație. Practic, această desolidarizare de Cosmos se traduce prin : *răsturnarea tuturor valorilor umane.* Ceea ce se petrece pe pămînt, şi în toată Creația, este tocmai contrariul de ceea ce este cu adevărat, între experiența umană sau feluritele niveluri cosmice şi *realitatea absolută* este aceeaşi deosebire ca între *non-esse* şi *esse, asat şi sat.* Drumul către *esse* nu poate trece prin *non-esse.* De aceea cel care vrea să dobîndească libertatea absolută – adică „să devină ceea ce este", să realizeze *saccidânanda* [1] – trebuie să înceapă prin a nega şi suprima de fapt tot ce se leagă de „condiția umană". Să „răstoarne", adică, toate valorile umane.

Avem de a face, aici, cu străvechea concepție, atît de frecventă şi în ritualele brahmanice, că tot ceea ce este

1 Expresie compusă din trei termeni metafizic : sat (esse), cit (conştiință), *ânanda,* (beatitudine).

divin este contrariul a ceea ce este *uman.* Formula aceasta a inversiunii rituale se verifică necontenit în teoria şi practica sacrificiului brahmanic : mîna dreaptă a omului corespunde mîinii stingi a zeului, un obiect spart pe pămînt este un obiect întreg în cealaltă lume etc. Magia sacrificiului realizează această „răsturnare", prin care oficiantul izbuteşte să participe la o realitate inaccesibilă condiției umane, în sacrificiul brahmanic, prin magia ritului sat (Prajâpati) coincide cu asat (obiectele rituale etc.), ființa cu neființa.

„Răsturnarea aceasta, care e atît de caracteristică sacrificiului brahmanic, a rămas modelul ideal al tuturor tehnicilor spirituale pe care le-a creat India pentru dobîn-direa eliberării spiritului. Toate se pot reduce la acelaşi tip : realizarea unei stări care să fie exact contrarie condiției umane. Pentru că tot ce există în Cosmos – şi, deci, în primul rînd tot ce caracterizează condiția umană – este devenire, mişcare, schimb, – cel care doreşte eliberarea trebuie să înceapă prin a suprima

mişcarea. De aceea tehnicile yogice fixează poziţii corporale stabile *(âsanas),* în care yoginul trebuie să mediteze. De aceea respiraţia, atît de agitată şi de variată, este *ritmată* iar mai apoi aproape suspendată prin practicile numite *prânâyâma.* Respiraţia e expresia perfectă a vieţii, a condiţiei umane : în necontenită agitaţie, modulîndu-se după stările biologice şi psihice, este cel dinţii pas spre static : este, în acelaşi timp, prima victorie asupra „vieţii", asupra „umanului". Căci firea omenească – întocmai ca orice altă existenţă condiţionată de legile Cosmosului – înseamnă „trăire", „modificare", devenire. Ritmul simplifică „devenirea", tinzînd cu timpul s-o anuleze. Căci, aşa cum se ştie, scopul final al *prânâyâmei* este să obţină suspendarea respiraţiei. Adică să realizeze, în chiar „viaţa" omului, o *oprire pe loc.* Dar această oprire înseamnă anularea condiţiei umane : adică anularea lui *non-esse,* apropierea de *esse,* care este imobil, autonom, beat.

Toată practica Yoga are scopul acesta de a suspenda „trăirea", de a „răsturna" viaţa omenească, înlocuind mişcările şi automatismele umane prin stări *pe loc. Asana* şi *prânăyâma* sînt doar două din cele opt angras („membre") ale tehnicii yogice. Dar şi celelalte *angas* au acelaşi scop : să distrugă germenii oricărei acţiuni umane. Puritatea şi

--------sînt tocmai contrarii condiţiei umane : căci aceasta

tinde să se perpetueze prin impuritate şi viaţă sexuală. De asemenea, orice fel de „meditaţie" şi de „contemplaţie" este contrarie legilor şi automatismelor vieţii psiho-men-tale. A medita înseamnă, înainte de toate, *a fixa* conştiinţa într-un singur punct. Definiţia pe care o dă tratatul Yopa-stras concentrării mentale *(dhâranâ)* este tocmai aceasta : „a fixa mintea într-un punct". Fluxul psiho-men-tal, ca orice formă a vieţii, a devenirii, este în necurmată agitaţie, în continuă curgere. A-l opri pe loc, a-1 „fixa", înseamnă a *răsturna* acest „instinct".

în sfîrşit, e inutil să adăugăm că însăşi formula rezumativă a Yogei exprimă foarte precis această „răsturnare". Patanjali defineşte Yoga : „suspendarea stărilor de conştiinţă" *(yogascittivrittinirodhah).* „Stările de conştiinţă" sînt creaţia fluxului psiho-mental : aparţin, ca atare, devenirii universale. Ele nu sînt atribute ale spiritului (purushaj care, ca tot ce e cu adevărat *real,* este static, impasibil, beat. A suprima stările de conştiinţă, însă, înseamnă a suprima chiar simbolul condiţiei umane. Tehnica yogică încearcă să „răstoarne" orice activitate biologică şi psiho-mentală omenească. Drumul către libertate este acesta : a face contrariul decît ceea ce ne îndeamnă „viaţa", decît ceea ce este „înnăscut" în om, decît ceea ce ne silesc instinctele. Viaţa ne invită la o continuă „devenire" şi agitaţie : trebuie să facem contrariul : să încercăm, în toate funcţiunile biologice şi psiho-mentale, *oprirea pe loc.* Viaţa ne îndeamnă la pro-creaţie : trebuie să realizăm contrariul, asceza şi puritatea absolută. Această lege a „răsturnării" şi a „contrariilor" se verifică după cum vom vedea îndată chiar în anumite tehnici secrete tantrice.

Tot o „răsturnare" a psiho-biologiei umane se întîl-neşte, implicit, şi în practica buddhistă a meditației, în afară de asemănările generale între buddhism şi yoga, pe care le-am cercetat în cartea noastră Yoga (p. 166 sq.), trebuie să amintim aici, în treacăt, importanța pe care o acordă textele ascetice buddhiste *ieşirii din automatis-mele psiho-biologice.* Chiar într-un „discurs" atît de puțin tehnic cum e Dîghanikâya se întîlnesc (eh. XXII) recomandări de felul următor : „un ascet, cînd umblă, are o desăvîrşită înțelegere a umbletului : cînd stă, are o de-

săvîrşită înțelegere a statului : şi cînd sade, îşi înțelege perfect (actul şederii sale..., şi orice stare ar avea corpul său, el înțelege perfect starea aceasta... înaintînd sau re-trăgîndu-se, el are o exactă înțelegere a ceea ce face : privind... el are o exactă înțelegere a ceea ce face : ridi-cîndu-şi brațul sau lăsîndu-1 să cadă, el are o exactă înțelegere a ceea ce face : purtînd haina... el are o exactă înțelegere a ceea ce face ; mîncînd, bînd, mestecînd şi gustînd, el are o exactă înțelegere a ceea ce face etc."

Omul îndeplineşte toate aceste funcțiuni automat, fără să-şi dea seama de fiecare gest în parte, fără să fie *prezent* în propria sa viață organică şi psihică. Acest automatism bio-psiho-mental caracterizează condiția umană. Cel dintîi pas spre „eliberare" se face suprimînd acest automatism : adică „răsturnînd" condiția umană, împotrivin-du-se cu orke preț oricărui „instinct" şi oricărei funcțiuni vitale. Iar atunci cînd funcția vitală nu poate fi suprimată (de ex. mîncarea, umbletul, gesturile etc.) – ea este „înțeleasă", adică făcută *prezentă* permanent atenției şi com-prehensibilității ascetului. „Prezența" aceasta – care se recomandă în foarte multe tehnici ascetic-contemplative indiene – este o formulă psihică a *realului.* Devenirea oarbă şi nesemnificativă înseamnă de fapt „absența" omului, precaritatea inițiativei sale în Cosmos, participarea lui inconştientă şi involuntară la drama cosmică ; într-un cuvînt, irealitatea vieții umane.

Drumul către suprema „răsturnare" a condiției umane implică, aşa cum am arătat în altă parte *(Cosmica! homo-logy and Yoga),* o prealabilă omologare a ascetului cu principiile regulatoare ale Cosmosului. Eliberarea finală presupune o etapă prealabilă de perfectă armonie a omului cu ritmurile cosmice. Nu se poate obține o desăvîrşită desolidarizare a omului de Cosmos atîta timp cît omul nu s-a „cosmizat" perfect el însuşi. Din Haos nu se poate trece direct în libertate. Faza intermediară este „Cosmosul" ; adică, realizarea – în toate nivelurile vieții bio-mentale – a unui ritm şi a unei armonii perfecte. Or, acest ritm şi această armonie ne este indicată în chiar structura universului prin rolul de „unificator" şi dirijor pe care îl au astrele, în special luna. Ritmul lunar guvernează şi „unifică" niveluri diverse de realitate : ploaia, vegetația,

marea, femeia etc. Luna are, de altfel, oarecare asemănare cu omul : are,

înainte de toate, „viață". Luna „devine" : se naşte, creşte şi moare – întocmai ca şi omul. Soarele, mereu egal cu sine, este oarecum exterior structurii vieții umane. Luna, dimpotrivă, „trăieşte" : dar trăieşte ritmic, armonic, cosmic. Şi, înainte de a depăşi condiția umană, ascetul trebuie să devină el însuşi un cosmos perfect. Aceasta se obține mai ales printr-o omologare cu ritmurile cosmice, îndeosebi cu luna (cf. studiului nostru mai sus citat).

Omologarea şi „cosmizarea" aceasta este, repetăm, numai o fază intermediară, care precede eliberarea. Cel care se opreşte la această etapă, nu dobîndeşte libertatea, autonomia absolută. Omologării îi urmează necesar – aşa cum se verifică mai ales în tehnicile tantrice – o „răsturnare" completă. Această „răsturnare" care urmează omologării cu ritmurile cosmice este evidentă, bunăoară, în erotica mistică (tantrism). Exercițiul final în aceste obscure practici are tocmai acest scop : *boddhicitam notsrjet.* Prin „întoarcerea" semen-ului se realizează o stare absolută, dincolo de „contrarii", o „totalizare" pe care condiția umană nu o poate cunoaşte, întocmai după cum în sacrificiul brahmanic, oficiantul izbuteşte să obțină coincidența lui Prajâpati (sat) cu obiectele rituale *(asat)* – tot aşa în aceste practici tantrice se obține coincidența lui *esse* („totalul") cu non-esse (individul). Fiind încă în „viață", ascetul devine totuşi real şi liber.

Dar – şi acest lucru e important de subliniat – libertatea, autonomia spirituală deplină se obține printr-un act de „răsturnare", de negație a legilor şi instinctelor umane. Că „răsturnarea" are, în Tantra, un sens fiziologic concret („întoarcerea" semen-ului), în timp ce în alte discipline are un sens de atitudine spirituală *(phalatrishna vai-ragya* din *Bhagavat-Gita :* „renunțare la fructul actelor sale"), nu importă. Semnificativ este faptul că toate soluțiile pe care India le-a oferit problemei libertății se pot rezuma în următoarea formulă : răsturnarea tuturor valorilor şi suprimarea (prin „contrarii") a tuturor instinctelor umane. Iar cum condiția umană este în genere un rezultat al evoluției cosmice – drumul spre libertate necesită desolidarizarea de Cosmos. Dar, atît „răsturnarea" valorilor şi instinctelor umane, cît şi prealabila omologare

– 207 –

şi desolidarizare de Cosmos – nu presupune o concepție negativă a „Vieții". India, prin *coincidentia oppositorum,* acceptă, în cele din urmă „viața" : pentru că, pentru gîn-direa indiană, *esse* poate coincide cu *non-esse,* şi întocmai după cum Prajâpati poate coincide cu obiectele rituale – tot aşa un spirit liber îşi poate continua viața pămîntească *(jivan mukti).*

Despre o „filozofie" a lunii

Primatul colectivelor în viața politică şi socială contemporană nu e fenomen izolat. Aceeaşi tendință se manifestă în toate ştiințele culturii. Lumea modernă trăieşte sub semnul „totalitarului" ; şi lucrul acesta nu se verifică numai prin modificarea pe care o suferă de vreo douăzeci de ani conceptul de „istorie", ci, mai

ales, prin importanța pe care au dobîndit-o anumite științe auxiliare : etnografia, preistoria, folclorul, îndeosebi preistoria – „știința analfabeților", cum o numea cu ironie Mom-msen – se bucură astăzi de atenția unui foarte larg cerc de cercetători. Nu e locul, în articolul de față, să urmărim cauzele „spirituale" (importanța filozofiei culturii, nevoia de „stil") şi uneori politice (d.p. în Germania, rasismul) care au contribuit la promovarea interesului pentru preistorie. Destul să recunoaştem că setea pentru „fenomene originare" este un semn al timpurilor noastre.[1] Fie că aceste „fenomene originare" sînt căutate, de filozofi, în-tr-o epocă depărtată a istoriei („Pelasgii" lui Klages : hi-perboreenii lui J. Evola), fie că istoricii acordă excepționale însuşiri „filozofice" anumitor popoare vechi (A. Je-remias despre „Cosmosul sumerienilor") – semnificația acestor tendințe este aceeaşi : se încearcă o restaurare (uneori o apologie) a valorilor umane prealfabetice. Se exaltă intuițiile primordiale, sintetice, unitare. De aici interesul pentru simbol, pentru simbolul primitiv şi preistoric, mai ales. Funcția metafizică şi cosmologică a simbolului este, după părerea noastră, una din cele mai fascinante probleme care se pun omului modern (toate semnele ne

l Cf. *Protoistorie sau Ev Mediu* în *Fragmentarium* (EcL „Vremea", 1939), p. 34 şi urm.

arată că intrăm într-o epocă în care va domina simbolul, nu analiza) – şi ne propunem s-o dezbatem într-o lucrare specială. Notele de față au însă un scop mult mai modest ; şi anume, să aducem la cunoştința publicului românesc cîteva cărți importante despre rolul pe care 1-a avut luna asupra primelor sinteze mentale ale omenirii, sinteze care au însemnat un mare efort de cunoaştere şi cu care, uneori fără voia noastră, sîntem solidari şi astăzi.

Nu e greu să alegem, dintr-o duzină de lucrări de specialitate, scrise de etnografi, orientalist! sau istorici ai re-ligiunilor, pe cele mai reprezentative şi mai bogate în consecințe. Dintre toți cei care s-au ocupat în ultimii zece ani cu asemenea probleme, profesorul Cari Hentze de la Universitatea din Gând (Belgia) este fără îndoială cel care a obținut rezultatele cele mai temeinice. Profesorul Cari Hentze este un sinolog specializat în arta Extremului Orient, dar este în acelaşi timp un erudit etnograf. A editat revista *Artibus Asiae* şi a colaborat la multe reviste orientaliste. Dintre numeroasele sale publicații, notăm : *Chinese tomb figures* (Londra, 1928 ; şi o ediție franceză, *Leş figurines de la ceramique funeraire,* un volum text şi un volum de planşe), dar mai ales *Mythes et Symboles lu-naires. Chine ancienne, civilisations anciennes de l'Asie, peuples limitrophes du Pacifique* (Anvers, 1932 : 275 p. in 4°.) şi *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine an-tique et de l'Amerique* (Anvers, 1936, 240 p. in 4°). Pentru cel care vrea să cunoască opera lui Hentze, cartea *Mythes et symboles lunaires* este cea mai bună introducere în această complexă şi fermecătoare problemă a influenței „sintezelor mentale lunare"

asupra începuturilor civilizațiilor umane. Mai ales că textul savantului belgian este urmat de un apendice în limba germană (p. 235 – 250, semnat de Herbert Kuhn, profesor de preistorie la Universitatea din Koln, şi unul din cei mai buni cunoscători ai artei şi simbolismului preistoric.

Luna şi ritmurile lunare au dat prilej unui medic şi biolog italian, V. Capparelli, să publice două mari volume, *L'ordine dei tempi e delle* forme *in natura* (voi. I, Bologna, 1928, 250 p. ; voi. II, 1929, 530 p.), asupra ciclurilor hebdomadare în lumea organică şi în patologia umană. Capparelli a adunat un număr considerabil de fapte din domeniul botanicii, zoologiei, embriologiei şi patologiei – toate con-

vergînd către stabilirea unui ritm lunar, în speță hebdomadar, care controlează lumea organică. Creşterea țesuturilor vegetale şi animale, ciclurile fiziologice în viața omului, aspectul ciclic al proceselor morbide („criza" hipo-cratică, importanța anumitor zile în desfăşurarea maladiilor : trei zile şi jumătate după infecție, 7 zile, 14 zile etc.) – toate acestea se dovedesc a fi controlate de un ritm cosmic, de periodicitatea lunară. Neînsemnatul astru mort ar avea deci o copleşitoare influență asupra întregii vieți organice de pe pămînt. Dacă n-ar fi decît *unitatea* pe care ritmurile lunare ar da-o unui considerabil număr de fenomene, de niveluri şi zone diferite, – şi încă importanța lor ar fi evidentă. Dar studiile recente de etnografie şi morfologie culturală – printre care, cum am spus, se disting în primul rînd cele ale lui Cari Hentze – au pus în lumină o astfel de influență a lunii : anume, rolul fundamental jucat de lună în primele sinteze mentale umane.

Se ştie că primitivii şi astăzi măsoară timpul cu luna. în limbile indo-germanice, cuvîntul care denumeşte „luna" este cel mai vechi din toate cuvintele care se referă la astre. Rădăcina este *me,* care în sanscrită devine *mami,* „eu măsor", dovedind încă o dată că luna măsura ordinea timpurilor. Vechii germani, după mărturia lui Tacit, împărțeau anotimpurile după anumite nopți. Pildele se pot înmulți la nesfîrşit. Dar nu în această direcție trebuie căutată influența lunii asupra conştiinței umane. Ci mai ales în faptul că fenomenul lunar a servit drept unitate de măsură, sau mai precis, drept *punte* între realități mult deosebite între ele.

Este uşor de înțeles de ce omul primitiv, „le moinei vilise", a dat mai multă importanță lunii (cel puțin, în-tr-un anumit stadiu de cultură) decît soarelui. Soarele este un astru cu care omul nu-şi găseşte nici o corespondență : este etern acelaşi, egal cu sine, fără nici un fel de „devenire". Luna, dimpotrivă, este un astru care creşte, descreşte şi dispare : un astru a cărui viață este supusă aceleiaşi legi a devenirii, a naşterii şi morții. „Viața" lunii este aşadar mult mai aproape de om decît gloria maiestuoasă a soarelui. Iar cu începerea agriculturii, în neolitic, omul leagă ritmurile lunare de fertilitatea pămîntu-lui. Luna aduce ploile, luna este izvorul fertilității universale. Acum se precizează cele dintîi simboluri cosmice,

adevărate sinteze mentale care unesc niveluri diferite : Luna, Femeia, Pămîntul, fertilitatea. Omul are de aici încolo o „concepție" unitară a cosmosului : intuiția lui cuprinde Totul, dar nu un Tot abstract, dobîndit dialectic, ci un Tot viu, dramatic, ritmic.[1] Pe această intuiție centrală se fundează magia, care apare încă din paleolitic. Pentru că, dacă există o naştere şi o moarte, dacă există fertilitate (lună, ploaie, femeie) şi „dispariție" (nopți fără lună, secetă, sterilitate) – trebuie să existe zone sau obiecte „binecuvîntate" şi „blestemate". Dualismul : bine şi rău, lumină şi întuneric – căruia iranienii îi vor da o funcție mistică şi metafizică – îşi are rădăcinile în aceste străvechi credințe lunare. Lumina şi întunericul, Lumea de sus şi Lumea de jos, ideea de viață şi de moarte – se exprimă, în civilizațiile preistorice circumpacifice, prin simboluri lunare (Hentze, *(Objets rituels,* p. 53, 55).

In treacăt fie spus, asemenea simbolisme – exprimate iconografic sau mitic – constituie astăzi cele mai precise documente pentru cercetarea migrațiilor popoarelor paleo-asiatice în America, întemeiat pe frecvența cîtorva tipuri iconografice şi a unor concepții religioase corespunzătoare – Hentze poate dovedi relații între culturile Americii precolumbiene (cultura Sân Augustin, Chavin etc.) şi cultura Chinei arhaice *(Objets rituels,* p. 34, 35, 51). Intr-adevăr, limba simbolică şi pictografică se pretează cu mai multă eficiență la cercetări comparative. Urmărind frecvența iconografică a „divinității lunare care plînge" (concepție mitică şi religioasă exprimată prin linii verticale, brăzdînd fața idolului), Hentze stabileşte, dincolo de orice îndoială, relații concrete, istorice, între toate culturile circumpacifice *(Objets rituels,* p. 30). „Cest en partant des cultes lunaires primitifs en Asie, ainsi que de leur heritage transmis â des niveaux cultu-rels distants dans le temps, qu'on pourrait comprendre aussi, amenee par des immigrations de Paleo-asiatiques, l'apparition en Amerique precolombienne de phenome-nes tres semblables â ceux que nous observons en Asie ou bien aussi la repartition circumpacifique de certains

[1] Cf. studiul nostru : *Cosmical homology and Yoga,* în „Journal of the Indian Society of Oriental Art", 1937, p. 188 – 203.

mythes lunaires" *(Mythes et symboles,* p. 213). In problema atît de dezbătută a relațiilor dintre Asia şi America, metoda de lucru a lui Cari Hentze conduce la rezultate aproape definitive. Să ne reîntoarcem însă la pretextul acestor note, la sintezele mentale prilejuite de ritmurile lunare.

Asemănarea între fertilitatea pămîntului şi a femeii, pe care o descoperă culturile agricole din neolitic, se exprimă tot prin ritmuri şi numere lunare. Nouă nopți creşte luna, nouă nopți e lună plină, nouă nopți descreşte, trei nopți rămâne nevăzută ; nouă luni durează faza prenatală. Luna este cel dintîi mort (americanistul E. Seler a scris demult : „der Mond ist der erste Gestorbene"), şi în acest sens e asimilată cu cel dintîi om muritor. Ideea de dispariție a lunii (a luminii)

este reprezentată iconografic ca un şarpe înghițind un iepure (animal lunar). Poate este locul să amintim aici că, urmînd pe Strygow-ski, Hentze dovedeşte cît de greşit se interpretează anumite „scene artistice'' chineze : ceea ce, la prima vedere, pare o creație a „imaginației pictorului", nu este decît un străvechi motiv iconografic, corespunzător unor bine stabilite idei culturale (lupta între întuneric şi lumină, bine şi rău : *Mythes et legendes, p.* 205).

Dacă de lună se leagă cele dintîi intuiții cosmice privind Femeia, fertilitatea, apa – tot de acest astru „viu" se leagă şi cele dintîi concepții asupra morții. Luna moare, rămîne trei zile în întuneric, şi apoi reînvie. Grăunțele sînt îngropate, rămîn cîtva timp sub pămînt (noapte, întuneric, pîntec), apoi răsare o plantă nouă. Omul moare, este îngropat, sufletul lui se duce uneori în lună – dar va învia şi el, cum a „înviat" luna şi vegetația, în anumite rituale de inițiere primitive, studiate de Pater Schmidt, neofitul iese din mormînt în acelaşi chip cum luna apare după ce a fost ascunsă trei zile. Simbolica funerară este, în această privință, foarte precisă. O învățată suedeză, dr. Hanna Rydh, a dovedit încă din 1929 că vasele funerare sînt caracterizate printr-o decorație specifică, de cele mai multe ori deosebită cu totul de ornamentația vaselor de uzaj profan.[1] în arta funerară,

[1] Hanna Rydh, *Symbolism in mortuary Ceramics,* „Bulletin of the Musseum of far Eastem Antiquities, Stockholm, 1929.

simbolul joacă un rol de căpetenie. Lucrul e uşor de înțeles ; tot ceea ce priveşte viața de dincolo, moartea, trebuie să aibă o semnificație, o eficiență magică. Omul mort trebuie solidarizat cu „străbunul", care e de obicei un animal lunar, şi trebuie reîntors în marea unitate din care s-a desprins. Anumite simboluri – cum e de pildă spirala – au semnificații foarte vaste, dar întotdeauna îşi găsesc originea într-o asemănare cu luna. Spirala, bunăoară, care se întîlneşte încă din paleolitic, îşi justifică valoarea ei astral-simbolică pe analogia dintre melc şi lună (ca şi melcul, luna apare şi dispare, iese şi se retrage etc.), între melc şi vulva (element lunar).

Semnul lunii e multiplu : peşte, roata împărțită în patru, o linie frîntă (apa care curge), swastica (cea mai veche swastica, la Susa, în Mesopotamia, mileniul IV – III în. Chr.) etc. Semnul „pieptene", atît de frecvent în toate ceramicele funerare, reprezintă norii ; este deci tot un simbol lunar. Alte reprezentări iconografice lunare – coarnele, volutele, spiralele – poate au avut o origine comună în coarnele bovideelor, animale lunare. (Se cunosc relațiile dintre culturile agricole şi Marea Zeiță, ritualele orgiastice, bovidee – țapul în Tracia etc.).

Bogăția simbolismului lunar întrece cu mult orice închipuire. Rolul jucat de primele intuiții ale unității cosmice, în dezvoltarea ulterioară a minții omeneşti, este considerabil. Sub semnul lunii s-au desăvîrşit sinteze mentale de o grandioasă vastitate, pe lîngă care încercările de „unitate a lumii" ale presocraticilor par nevrednice şi umile. Naşterea, fecunditatea, moartea : luna, apa, femeia ; creşterea

lunii, creşterea vegetației, creşterea omului ; moartea ca palingeneză, moartea ca un moment în ritmul cosmic, moartea ca odihnă (reîntoarcerea în întuneric, în pămînt, în prenatal) ; întunericul, nefericirea, seceta, „răul" ; lumina, ploaia (lumina difuză a fulgerului aducător de ploaie este asemenea luminii lunare), bogăția vegetală, „binele" ; lumea de jos şi lumea de sus, reînvierea etc. – iată cîteva din seria de sinteze mentale create în jurul lunii. Trebuie să stăruim însă asupra caracterului lor sintetic, unitar. Conştiința care le-a creat avea într-adevăr o intuiție unitară a Cosmosului ; nu trecea din treaptă în treaptă, din emblemă

în emblemă, aşa cum facem noi acum, cînd descifrăm asemenea simboluri primordiale.

Şi aşa cum se poate vorbi de o filozofie a presocraticilor, care încercau şi ei să afle elementele de unitate ale Cosmosului, se poate tot atît de bine vorbi de o „filozofie" a lunii, de rolul pe care 1-a jucat luna în crearea celor dintîi sinteze mentale, în exprimarea simbolică a unității cosmice. Descifrăm înapoia acestor simboluri un imens efort de cunoaştere ; căci nu este oare *cunoaştere* găsirea elementelor de unitate ale vieții şi ale Cosmosului ? Nu se ghiceşte aici o voință de a face lumea, de a o unifica magic, viu, omeneşte ? Nu se află oare aici originile idealismului magic, în această încercare de a face lumea pentru a o înțelege şi stăpîni ?

„Locum refrigerii"

Murind bogatul şi ajungînd în iad, şi-a ridicat ochii şi 1-a văzut pe Lazăr în sînul lui Avraam. „Atunci stri-gat-a el şi a zis : Părinte Avraame, fie-ți milă de mine şi trimite pe Lazăr să-şi întingă în apă vîrful degetului şi să.-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" *(Luca,* 16, 24).

Pe o *laminetta* orfică, găsită în 1893 lîngă Eleutherpa, în Creta, stă scris : „Ard de sete şi mă prăpădesc...".

In momentul cel mai solemn al liturghiei Bisericii romano-catolice, se aminteşte astfel sufletele morților : „Ipsis Domine et omnibus in Christo quiescentibus, lo-cum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur".

Şi cine nu cunoaşte rugăciunea din slujba morților, la creştinii ortodocşi : „în loc de odihnă, în loc de verdeață, unde nu este nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfîrşit" ?

Un arheolog francez, Andre Parrot, a reluat de curînd problema acestui „loc de verdeață", într-un documentat studiu : *Le „Refrigerium" dans l'au-delă* (Ed. Paul Geuth-ner, 1937, 180 p. gr. în 8°, numeroase (figuri). In patru mari capitole, autorul cercetează concepțiile asupra „Re-frigeriumului" în lumea babiloniană, ce-a anatoliană-

siriană, în Egipt şi în creştinismul primitiv (Roma, Ga-lia, Africa de Nord).

Materialul documentar este în cea mai mare parte arheologic şi epigrafic. Andre Parrot a luat el însuşi parte la unele săpături arheologice în Me-sopotamia, şi cartea de față dovedeşte îndeajuns informația sa solidă în tot ce priveşte arheologia babiloniană, siriană şi egipteană.

Le „Refrigerium" dans l'au-delă poate fi rezumată în foarte puține cuvinte : în toate religiile mai sus menționate s-a purtat de grijă ca sufletul mortului să nu sufere de sete pe lumea cealaltă. Mortul îşi continua oarecum existența pămîntească pe tărâmul celălalt. Trebuia să i se asigure – prin mijloace concrete, sau magic-simbolice – această viață de „dincolo". Dar lucrul cel mai important – mult mai important decît „alimentarea" lui – era să nu fie lăsat să sufere de sete. De aceea, mai ales în Babilonia şi Egipt, se făceau mici canale prin care apa să ajungă pînă în mormînt (p. 20 sq.). Apă care îi era vărsată prin libațiuni, şi care avea o importanță capitală în viața post-mortem.

De asemenea, nenumărate sînt scenele în care se în-tîlneşte aşa-numitul „vas prea plin", motiv pe care 1-a studiat, acum în urmă, Ed. van Buren în *The flowing vase and the God with streams* (Berlin, 1933). Toate scenele acestea repetă pînă la obsesie „adăparea" zeilor, a oamenilor (sufletele morților), a animalelor dintr-un vas miraculos, din care se revarsă, îmbelşugat, apa. Motivul acesta – care se întîlneşte şi în iconografia indiană („vasul plin", puma balasa) – s-a transmis apoi, fie din centrele vest-asiatice (Babilonia etc.), fie din India, în nenumărate tradiții ornamentale din Europa (şi în Renaştere) şi Persia (cf. A. Coomaraswamy, *Yaksas,* part II, Washington, 1931, p. 62 – 63).

Fără îndoială, aşa cum s-a spus multă vreme, şi după cum observa şi Andre Parrot, „adăparea" aceasta are un sens religios. „Apa" e considerată substanță vitală prin excelență ; cel care „bea" participă la realitate, la „viață". Autorul nostru însă stăruie mai ales asupra valorii concrete a acestei „adăpări". „Leş enfers sont certainement, come certainement, comme la terre des vivants, une region de grande chaleur et l'eau y est necessaire â la vie phy-sique qu'elle entretient et gu'elle prolonge sans doute,

mais qu'elle condiționa avânt tout. Mais cette autre idee s'y ajoute aussi : l'eau apaise la soif, qui est le partage de ceux qui habitent des pays de soleil et de deserts. Et cette preoccupation du „rafraîchissement" n'est pas la moins dominante. L'eau de vie ne pouvait etre que fraîche et pure" *(op. cit.,* p. 53).

într-adevăr, oamenii şi-au reprezentat aproape totdeauna „Infernul" ca o totalizare a suferințelor pămînteşti. De altfel, aşa cum nădăjduim să demonstrăm pe îndelete într-un studiu special, atît istoria religiilor cît şi folclorul deosebesc două etape (sau două „stări") în condițiunea post-mortem : *supraviețuirea* şi *nemurirea.*

Sufletul mortului „supraviețuieşte" cîtva timp (pînă la o reîncarnare, pînă la

„judecata de apoi" etc.), apoi *piere* sau devine *nemuritor* (în termeni creştini). Supravieţuirea sufletelor morţilor înseamnă însă, aproape în toate religiile, prelungirea larvară a existenţei umane, dramatice. Formularea acestor „suferinţe", a acestei „drame" se face totdeauna în termeni de experienţă concretă, umană. De aceea, în nordul Europei, unde suferinţa omenească se traduce în termeni de „temperatură scăzută" (frig, îngheţ, mlaştină, rece etc.) – Infernul este numit *gwern,* „baltă" şi epitetele sale cele mai frecvente sînt *oer, oerfel,* „rece", sau *rhew,* „îngheţat" (cf. J. Vendryes, *L' Enfer glace,* „Revue Celtique", 1929, t. 46, p. 134 – 142, în special p. 135 ; A. H. Krappe, *Etudes de mythologie et de folklore germa-niques,* Paris, 1928, p. 46, vorbind despre Infernul lui Snorri Sturluson).

De asemenea, în timp ce în Orient şi în Europa mediteraneană cultura morţilor este atît de legată de libaţiunile „răcoritoare", scandinavii cunosc o Walhalla unde războinicii morţi se încălzesc „en buvant la liqueur capiteuse servie par Ies Walkyries" (Cumont, citat de Parrot, *op. cit.,* p. 170). Iar în Bretagne, mortul suferă de frig şi de singurătate ca şi în timpul vieţii. De aceea, „ii revient s'asseoir dans l'âtre, chauffer şes pieds â la braise, converser avec Ies servantes" etc. (Anatole le Braz, *La legende de la mort chez Ies Bretons armoricains,* ed. IV definitivă, Paris, 1928, tom. I, p. LVI).

întocmai după cum în termeni de experienţă umană concretă – dragoste, nuntă, unire – se formulează toate

– 216 –

experienţele mistice, tot aşa se traduc prin imagini concrete stările post-mortem. Am greşi însă dacă am primi apa care se oferă mortului numai sub aspectul ei concret. Cunoaştem astăzi cu destulă preciziune sensurile magice şi ,,metafizice" ale apei, atît în India cît şi în Mesopotamia (culturi care – mai ales sub acest aspect, al simbolismului acvatic – au avut relaţii protoistorice neîndoielnice). Co-omaraswany *(Yaksas, II, Elements of Buddhist Iconography* etc.) a arătat, cu o bogată documentare arheologică şi literară, prezenţa valorilor simbolice şi „metafizice" ale Apei în culturile indiană şi indo-mesopotamiană. De altfel, cu cît înaintăm în timp şi ne apropiem de începuturile istoriei, cu atît avem de a face mai frecvent cu *simbolul* şi deci cu polivalenţa sensurilor unui semn sau unui rit.

Mortul se reîntoarce într-o stare larvară, foarte apropiată cu a „seminţelor". Afirmaţia aceasta nu trebuie înţeleasă numai în sensul concret, agricol, pe care 1-a avut, bunăoară, în Egipt sub influenţa religiei osiriene. (Parrot reproduce, op. *cit.,* fig. 34, una din acele celebre figuri numite „paturile lui Osiris" sau „grădinile lui Osiris", care reprezintă o serie de spice răsărind din trupul mortului, spice care sînt udate printr-o libaţie funerară. Pe o stelă funerară păstrată la British Museum, defunctul adresează lui Râ această rugăciune ; „ca trupul său să poată germina", Parrot, *op. cit.,* p. 103, nota 3. Să remarcăm că Râ este zeul soarelui şi, cunoscîndu-se valoarea fertili-zantă a, soarelui şi a apei, mortul se roagă să aibă o soartă

agricolă ; să „încolţească", asemenea seminţelor bine udate şi generos încălzite de razele soarelui.[1]

Dar în afară de sensul „agricol" pe care îl au libaţi-uaile mortului în anumite religii (sau momente din istoria acestor religii), se poate vorbi de *starea larvară* a mortului şi într-un sens mult mai general. Mortul se reîntoarce într-o stare oarecum amorfă (de ex. morţii, în afară de „eroi", îşi pierd memoria ; cf. *Odiseea,* cartea XI). Este deci pe bună dreptate, solidarizat de condiţia amorfă, nemanifestată, a apei. De aceea se îngroapă mortul „gol", adică eliberat de orice „formă", de orice „limite". Solidarizarea magică sau mistică (botezul, în sensurile sale precreştine)

[1] Cf. şi *Zalmoxis, l* (1938), p. 206.

a omului cu apa îi conferă noi posibilităţi de „germinare", de „nouă naştere". loan Botezătorul boteza pe oameni cu apă, purificîndu-i de păcatele vechi, anihilîndu-le vechea lor personalitate, asigurindu-le o „nouă naştere". Apa are pretutindeni acest sens general de stare primordială, nemanifestată, bogată în virtuţi germinative, adică în potente care îşi aşteaptă manifestarea. Sensul acesta se verifică mai ales în teoriile cosmologice formulate simbolic sau alfabetic în atîtea culturi indo-mesopotamiene. Creaţia începe din ape ; se înalţă pe un *temei* aşezat deasupra apelor (simbolul lotusului plutind pe ape etc.).

Moartea poate fi deci socotită ca o reîntoarcere la anumite stări amorfe, în foarte multe culturi, o bună parte din om, trupul şi anumite „suflete" ale lui, se desprind definitiv în momentul morţii, întorcîndu-se în stările lor preformale. Libaţiile funerare ar avea, fără îndoială, scopul de a facilita dezintegrarea aceasta a mortului în condiţia primordială, amorfă, care *e* simbolizată prin ape. dezintegrare, evident, este urmată şi de o nădejde pozitivă, într-o mai bună reintegrare (în Osiris, în Dionysos etc.). întocmai după cum într-o iniţiere orfică, bunăoară, „omul" moare, se desface pînă la anihilare ca să se poată identifica cu Dionysos, cu „Zeul", cu o stare suprapersonală (impersonală). Neofit asta înseamnă : „plantă nouă", colţul verde care sfarmă şi anihilează sămînţa, atunci cînd e bine udată... Fireşte, toate lucrurile acestea, pe care autorul nostru nu le spune pentru că se mulţumeşte să urmărească motivul *concret* al apei şi al „refrigeriumului" , ar trebui discutate în amănunte pentru a-şi revela logica lor secretă. O vom face, poate, cu un alt prilej. Deocamdată, să remarcăm că *setea* care bîntuie pe celălalt tărîm, şi pe care Parrot a urmărit-o în monumente şi în texte, din cele mai vechi culturi mesopotamiene pînă la începuturile creştinismului romano-catolic, *setea* aceasta poate fi înţeleasă şi din alt punct de vedere decît cel relist. Condiţia umană, suferinţa, într-un cuvînt orice „experienţă" istorică, a fost pretutindeni exprimată prin „sete". Mesajele religioase şi mistice potolesc „setea" de viaţă a oamenilor, îi „adapă" la izvoarele adevărului etc. Maximul de suferinţă omenească a fost formulat întotdeauna prin

„sete". Cu cît omul suferă mai mult, cu atît e mai însetat de Dumnezeu, de adevăr, de linişte, de iubire.

– 218 –

Apa, care în sensul magic şi religios reîntoarce pe om într-o stare nediferențială, amorfă, de „sămînța", ajutîn-du-1 în acelaşi timp să se „nască din nou" , apa aceasta, în sens mistic, „potoleşte" pe om, adică îi curmă experiența, durerea. S-ar putea spune, fără paradox, că numai după ce a ajuns într-un „refrigerum" şi s-a adăpat pînă la sațietate, mortul „moare" cu adevărat. Adică, depăşeşte ultimele etape ale condiției umane – topindu-se într-o stare impersonală, totală, nediferențiată. Cîtă vreme este „însetat" – rămîne o larvă subumană, dar chinuită încă de „experiențe". Supraviețuirea aceasta nu este nici *moartea* adevărată, nici *nemurirea.*

In sens mistic deci, apa care potoleşte setea mortului curmă experiența, ajutîndu-1 să „moară" cu adevărat, să se desfacă definitiv de condiția umană...

înainte de „miracolul grec"

De la palatul lui Minos, din Knosos, şi pînă la metafizica platonică, drumul e greu şi întortocheat. Rădăcinile gîn-dirii greceşti sînt împlîntate în multe părți din Asia Mică, în Creta, în Tracia, şi poate chiar mai departe, în Lydia, Iran şi Egipt. Din toate aceste geografii spirituale s-a alimentat geniul grec. Efortul său de asimilare şi creație rămîne şi astăzi miraculos, chiar după ce s-a început să se cunoască civilizațiile cretane şi cicladice, după ce lumea egeeană şi culturile afrasiatice au fost aduse la lumină. A recunoaşte „miracolul" acestui efort de creație nu înseamnă a nesocoti, totuşi, fluviile preelenice şi extraelenice care au alimentat şi, în bună parte, au orientat geniul grec. In asemenea probleme complexe, unde trebuie să ții pasul descoperirilor arheologice din toată Mediterana, să urmăreşti studii de orientalistică, de istoria ştiințelor şi de istoria religiunilor, e greu de păstrat o justă măsură. E greu de a nu lua „atitudine" : adică de a nu explica „miracolul grec" numai prin Orient, sau numai prin Creta, sau numai prin „pelasgi" . Cel dintîi, şi cel mai serios merit al cărții domnului Pierre-Maxime Schuhl – Essai *sur la formation de la pensee grecque* (Alean, 1934) este lipsa sa de „atitudine" şi de „noutate", în aproape patru sute de pagini

– 219 –

de text – cele mai multe acoperite pe trei sferturi de note – se spun foarte puține lucruri „originale". Dar *se* adună o enormă informație, bine culeasă, direct de la sursă, şi bine distribuită, informație care n-ar fi putut străbate altminteri pînă în cercurile nespecialiştilor, pentru că zăcea înmormîntată în „Buletine", „Arhive" şi „Contribuții" inaccesibile. S-a lucrat atît de mult în ultimele decenii asupra culturilor preelenice, încît niciodată nu ştii bine de unde să începi şi unde să te opreşti. Volumele lui Şir Arthur Evans sînt ciclopice, şi ele nu epuizează., totuşi, ceea ce se ştie astăzi despre Creta. Cîteva rafturi sînt neîncăpătoare pentru a aduna

publicaţiile pe zece ani referitoare numai la civilizaţia mikeniană şi cicladică.

Problema influenţelor orientale a căpătat astăzi o cu totul altă formă decît pe vremea cînd se vorbea despre „Thales şi Egiptul" sau „Pithagora şi India". Dacă n-ar fi decît descifrarea limbii hitite, sau lumina puternică pe care orientalist! ca Przyluski şi Scheftelowitz, iranişti ca Schaeder şi Wesendonk au aruncat-o asupra multiplelor izvoare de spiritualitate iraniană – şi încă aspectul lucrurilor ar fi fundamental schimbat. Tot mai mult se impune capacitatea excepţională de influenţe şi fertilizări spirituale, de care a dat dovadă Iranul. Dacă am putea vorbi cu mai multă siguranţă despre „seminţiile iraniene", ar trebui să admirăm virtuţile lor civile, organizaţiile lor în sudul Rusiei, în părţile Daciei, în Asia de vest, în nordul Indiei, pe platoul iranian. Dar ceea ce nu ni se îngăduie, încă, să afirmăm asupra „rasei iraniene", putem constata în legătură cu puterile sale spirituale. Intuiţiile cosmologice şi morale ale iranienilor au fost acceptate şi asimilate de aproape toată lumea mediteraneană şi europeană. Cît de mult a influenţat angiologia indiană şi iudaică cosmologia greacă şi morala întregii Europe de mai tîrziu (de la Zarathustra şi pînă la *Faust* continuitatea e impresionantă ; lupta dintre întuneric şi Lumină, între Bine şi Rău, puteri cosmice, reale, deopotrivă) sînt lucruri care se ştiu. Este mai puţin cunoscută capacitatea de *rezistenţă* a acestor intuiţii. Ele se împotrivesc, cu succes, căci *influenţează,* oricăror cultură străine care, într-un anumit moment istoric au pus stăpînire pe o anumită seminţie iraniană, în creştinism, a provocat marea schismă manicheistă, care

– 220 –

a străbătut întreaga Peninsulă Balcanică şi a ajuns pînă în sudul Franţei şi pe ţărmurile nordice. Pretutindeni unde a ajuns această schismă, sub feluritele ei forme (bo-gomilism, albingensi etc.) a creat sau a localizat legende şi mituri. Folclorul balcanic şi folclorul nordic (legenda „sfîrşitul pămîntului", *ragna-rok)* sînt unite tocmai prin elementele acestea iraniene. Puterea de rezistenţă a spiritualităţii iraniene s-a verificat şi în cazul islamismului. Sufismul este în bună parte o creaţie persană. Cultura arabă a fost pătrunsă şi dominată de sînge iranian. Influenţele arhitectonice se recunosc atît în bisericile bizantine cît şi în întreg „stilul" irano-arab care a unit cîndva lumea civilizată de la Pirinei pînă în Himalaya…

M-am oprit cîteva clipe asupra acestui exemplu de „influenţă orientală", ca să pun în evidenţă cît de schimbate sînt astăzi perspectivele în această mult dezbătută problemă şi ca să precizez, în acelaşi tip, o metodă de lucru. Nu orice „influenţă" poate fi luată în seamă în explicarea unei culturi. Numai acele intuiţii, care pornesc de la un neam *creator,* care sînt purtate de acest neam pretutindeni unde ajunge el, care dovedesc oarecare polivalenţă – adică pot fi asimilate de mai multe culturi străine – numai asemenea intuiţii trebuie luate în seamă. Cazul iranienilor este un excelent exemplu. Capacitatea creatoare excepţională : influenţează şi preface absolut toate culturile cu care vine în contact (indiană, iudaică, greacă, creştină,

islamică) ; creează şi poartă cu sine mai ales *intuiţii fundamentale* (dualism : „sfîrşitul pămîntului" ; angiologie ; cosmologie) – intuiţii care pot fi uşor acceptate de orice neam şi de orice cultură.

în cazul Greciei, Şir Arthur Evans a dovedit cu prisosinţă că întreaga religie organizată în jurul unei Mari-Zeite şi a implicaţiilor ei (cultul arborilor, şarpele, porumbelul etc.) este de origine cretană. Structură religioasă net deosebită de cea a „elenilor" clasici – care au elaborat o religie „olimpică", apolonică, virilă, continentală, în această privinţă, aportul civilizaţiei cretane, în marea sinteză grecească de mai tîrziu, e incontestabil. Fie că pretutindeni, în Marea Egee, s-a organizat la o anumită epocă cultul Marii-Zeiţe, fie că a fost direct importat din Creta, important este faptul că simbolismul teluric şi demetric, elementul vegetal şi feminin, care apare cu atîta violenţă

– 221 –

şi atît de fertil în cultura grecească, este *exprimat* prin forme cretane. Aportul cretan este, în acest caz, bine delimitat ; pe de o parte, *experienţe* spirituale oarecum exterioare culturii greceşti sînt răspîndite şi capătă chiar o anumită supremaţie în Grecia ; pe de altă parte, aceste experienţe sînt *exprimate* prin formule cretane. Un aport, deci, şi de conţinut şi de formă. Că această „formă", aceasta „expresie" este simbolică şi mitică, nu are prea mare importanţă. Creta participa încă la o cultură prealfabetică, întru nimic inferioară culturilor de tip alfabetic. Mitul, simbolul, iconografia pot exprima tot atît de precis, nu numai un „stil" global de existenţă (cum se crede), ci şi nuanţele, excepţiile, valorile minime. (Nădăjduiesc că dovedesc aceasta printr-un studiu de apropiată apariţie asupra simbolurilor în culturile austro-asiatice şi oceanice. E suficient să ne amintim, deocamdată, de rolul atît de complicat pe care îl joacă jadul în civilizaţia chineză. Prin forme, culori, embleme, ritmuri şi sunete, pietrele de jad, aşezate în brăţări, purtate într-o anumită ordine, pot exprima un număr neînchipuit de *nuanţe.* Bunăoară : sînt fata unui proprietar din districtul cutare, am 18 ani, sînt logodită, îmi place primăvara, prefer cutare pasăre şi cutare floare etc. Toate acestea sînt exprimate *deodată* prin ritmurile şi culorile jadului şi sînt accesibile *oricui.* Deoarece caracteristica civilizaţiilor extraalfabetice, care folosesc simboluri şi embleme în loc de formule orale sau scrise este *ecumenicitatea* lor şi ceea ce am putea numi imediatitatea" lor, – un copil ca şi un bătrîn, un om cultivat ca şi un ignorant poate înţelege direct şi dintr-o singură aruncătură de ochi tot ceea ce intenţionează să-i comunice emblema şi simbolul. Virtutea de comunicativitate a semnelor a scăzut simţitor în culturile de tip alfabetic, unde ignoranţa, vîrsta, clasa socială, specialitatea sînt obstacole în calea înţelegerii unei idei sau unui sentiment, cînd ele sînt formulate altfel decît oral.)[1]

Ca să ne întoarcem la cartea lui Schuhl, atît de bogată în sugestii, tocmai pentru că e bogată în probleme, vom spune că autorul încearcă să prindă

„rădăcinile" gîndirii greceşti în foarte multe locuri, şi foarte departe. Se vorbeşte în

[1] Cf. Jad în volumul : *Fragmentarium* (1939), p. 60 şi urm. ; ibid. p. 90 sq. *Vestmînt şi simbol.*

– 222 –

această carte de „souillures et purifications ; imprecations, defixions et presages ; magie meteorologique et agraire ; ordalie, serment et mantique ; incubations et medecine". Am transcris numai sumarul primei părţi, care nu cuprinde mai mult de cincizeci de pagini. In partea a doua, închinată principalelor etape ale evoluţiei religioase pînă la Homer, se vorbeşte despre religia cretană, despre acheeni, Mikene şi Homer. Urmează apoi studiul milesienilor, al „gîndirii mistice" (Eleusis, cultul lui Dionysos, orfismul şi pitagoreismul), a presocraticilor metafizicieni, a sofiştilor, ştienţiaţilor şi tehnicienilor. După cum se vede, P.M. Schuhl pleacă de la „superstiţii" şi obiceiuri populare, multe din ele nefiind nici măcar creaţia exclusivă a medi-teranienilor, ci aparţinînd întregii omeniri în faza etnică, şi ajunge la Platon. (Asupra acestui filozof a publicat de altfel un întreg studiu – *Platon et l'art de son temps* – şi făgăduieşte să revină într-o lucrare de mari proporţii.) Metoda aceasta de a proceda, deşi a fost uneori aspru criticată (cf. sîngeroasa recenzie pe care i-o dedică James T. Allen în *Isis,* sept. 1935, p. 469 – 470), ni se pare şi justificată şi foarte fertilă. Este o încercare eficace de a lega etnografia de istorie şi spiritualitatea populară, anonimă, de istoria filozofiei. Cînd Henri Berr şi-a publicat primul volum de „Avant-propos" la seria *Evolution de l'hu-manite,* A. van Gennep a scris în „Mercure de France" o destul de ironică recenzie, întrebîndu-se dacă istoria mai poate fi considerată o ştiinţă a veacului al XX-lea. într-adevăr, veacul nostru a descoperit nu numai etnografia – cum crede van Gennep – ci şi „stilul", importanţa colectivităţilor în elaborarea marilor sinteze spirituale. Este mai puţin important, crede van Gennep, de a cunoaşte istoria unui faraon sau a unui rege medieval, decît de a cunoaşte istoria unui obicei sau a unei instituţii. Pe de o parte, pentru că în cazul dinţii niciodată nu vom putea avea toate *documentele,* şi chiar cînd le-am avea (exemplu : istoria contemporană, Războiul cel Mare), ele nu sînt semnificative, referindu-se la indivizi, la grupuri de indivizi, la evenimente trecătoare, la conjuncturi unice ; pe de altă parte, istoria unui individ sau a unei epoci studiate prin faptele indivizilor săi de seamă este un lucru exterior, căci la ea n-a participat o întreagă comunitate, n-a modificat viaţa unei întregi comunităţi, decît întîm-

– 223 –

plător şi trecător. Metoda etnografică, – în care se cuprinde sociologia, dar în care nu domină ea – poate da seama de *adevărata* istorie a omenirii, adică de trăirea ei reală, de descoperirile ei colective, de progresul sau regresul ei ; în orice caz, de o istorie pe care am făcut-o *tot i* oamenii şi la care toţi oamenii ţin, dovadă că o păstrează şi o folosesc.

Controversa aceasta dintre „istorici" şi „etnografi" nu este, desigur, decît la începutul ei. De partea cărora va fi izbînda, în acest veac al colectivismologiilor" de tot felul, se întrevede de pe acum. Nu numai pentru că etnografia ne ajută să reconstituim istoria totală a grupurilor umane, ci şi pentru că prin ea ni se revelează „stilurile" feluritelor culturi, stiluri organice, de „psihologie abisală", cum spune Lucian Blaga, la care au participat, cu sau fără voia lor, chiar şi cei mai geniali creatori. Studiile în legătură cu stilul culturilor ne ajută să evităm insuficiențele sociologiei.

Pierre-Maxime Schuhl n-a avut în vedere nici o ipoteză asupra „stilului" elen, nici o interpretare fenomenologică a filozofiei prearistotelice. Domnia-sa s-a întrebat însă, întru cit multiplele eredități extraraționale – fie ele populare, ca Marea-Zeiță din Creta, fie aparținînd unor anumite elite, ca orfismul – au fertilizat şi au modificat gîndirea greacă. A descoperi originea extraraţională, „sacră", a tuturor instituțiilor şi chiar a celor mai profane instrumente de comunicare, cum e de pildă moneta (cf. p. 158 despre studiile lui Laum asupra originii rituale a banilor şi măsurilor) este un exercițiu fascinant şi destul de primejdios, la care au aderat aproape în totala lor majoritate savanții ultimelor decenii. Se cunosc astăzi un număr impresionant de fapte asupra acestui lucru. Problema pe care Schuhl şi-a propus s-o rezolve – adică, înainte de toate, s-o expună în datele ei atît de complexe – este însă şi mai delicată. Domnia-sa se întreabă în ce măsură aceste bogate şi diverse eredități au pătruns în filozofia propriu-zisă ; adică, în ce măsură „stilul" de viață preelenic şi popular a putut să fie exprimat filozofic. Fără a ne da răspunsuri nete şi definitive la toate problemele pe care le ridică, Schuhl constată un număr impresionant de fapte în legătură cu rezistența elementului extraelenic. Rezultatele acestea pot fi confirmate şi în alte zone de cultură.

– 224 –

Bunăoară în India, unde cea mai populară filozofie, Yoga, nu este – aşa după cum am încercat s-o dovedim într-o carte recentă – decît formularea, în termeni de filozofie „indo-ariană", a unor străvechi intuiţii autohtone, predravidiene şi preariene.

De altfel, întreaga serie de fapte pe care le discută Schuhl îşi pot găsi corespondențe şi lămuriri în alte zone de cultură. Recitiți fragmentul din Empedocle, de la pagina 304 şi comparați cu acei înțelepți taumaturgi taoişti, pe care Marcel Granet *(La pensee chinoise,* p. 501 şi urm.) i-a înțeles şi comentat atît de bine. Aceeaşi concepție magică-filozofică, aceleaşi tehnici spirituale, aceeaşi viață. Comparați de asemenea „sofiştii cu *parivrājakas* din timpul lui Buddha. Şi unii şi alții sînt filozofi sau asceți „rătăcitori", umblînd din cetate în cetate pentru a susține anumite teme, oricare, în legătură cu Cosmosul sau cu norocul în dragoste. Lupta lui Socrates împotriva sofiştilor ne aminteşte lupta lui Buddha împotriva acestor *parivrājakas,*

între Elephantine şi Ierusalim

Fugind de mînia fratelui său mai mare, Isav, şi îndrep-tîndu-se spre Mesopotamia, ca să afle adăpost în casa lui Lavan, lacob a străbătut ținutul Haran. „Şi a aflat un loc şi a adormit acolo, că apusese soarele, şi a luat din pietrele locului aceluia şi şi-a pus lui şi căpătîi şi a dormit în locul acela şi a văzut vis. Şi iată o scară era întărită pre pămînt a căreia capul ajungea la cer şi îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pre dînsa. Şi Domnul era întărit pre ea şi au zis : eu sînt Dumnezeul lui Avraam tatălui tău şi Dumnezeul lui Isaac, nu te teme ; pămîntul pe care dormi ție îl voi da şi seminției tale... Şi s-a deşteptat lacov din somnul său şi a zis : că este Domnul în locul acesta şi eu n-am ştiut. Şi s-a spăimîntat şi a zis : cît de înfricoşat este locul acesta, nu este aceasta alta, fără numai casa lui Dumnezeu şi aceasta este poarta cerului. Şi s-a sculat lacov dimineața şi a luat piatra care a fost pus la căpătîiul său şi a pus-o stîlp şi a turnat undelemn pre vîrful ei. Şi a chemat numele locului aceluia : casa lui Dumnezeu..." *(Facerea,* 28, v. 11 – 13, 16, 19.)

S-au *scris* biblioteci întregi asupra acestor cîtorva versete. „Scara lui lacob" a rămas şi astăzi formulă favorită în anumite cercuri mistice catolice, unde rațiunea nu este dispretuită, şi ordinea naturală a lucrurilor nu este umilită. „Leş anges sur l'echelle de Jacob ont des ailes, cepen-dant ils ne volent pas, mais ils montent et descendent avec ordre, d'echelon en echelon", scria Francois de Sales, the Gentleman Saint, cum îl numeşte un critic englez. Dar cîte alte formule religioase şi simbolice nu se găsesc în pasajul acesta ! Credincioşii, misticii, exegeții şi, acum în urmă, istoricii religiunilor n-au ostenit să tălmăcească, să mediteze şi să gloseze asupra visului lui lacob. „Poarta cerului" şi „casa lui Dumnezeu" sînt, într-adevăr, formule mistice care ne duc foarte departe în istoria omului. Orice oraş sacru, orice loc sfînt, orice templu era o „poartă a cerului", pentru că era considerat *centrul lumii,* buricul pămîntului". Etimologia populară a numelor Babei şi Ba-bilon era *Bob îlu,* adică „poarta lui Dumnezeu". In cartea noastră de curînd apărută, *Cosmologia şi alchimia babiloniană* am încercat să demonstrăm că asemenea credințe orientale în legătură cu „centrul", „axa lumii", „altarul" etc., nu sînt simple „superstiții" ci se integrează perfect într-o teorie cosmică, tot atît de coerentă şi de „logică" (însă infinit mai vastă) ca orice cosmologie greacă.

Istoricii religiunilor au adunat bogate materiale comparative asupra cultului pietrelor sacre, îndeosebi neobositul Şir James Frazer, în al doilea volum din *Folklore in the Old Testament,* comentînd chiar pasajul transcris de noi la începutul notelor de față, aminteşte şi citează nu ştiu cîte zeci de referințe, din toată lumea şi din toate timpurile, ca să încheie, după obiceiul său, cu o formulă de splendidă ineficientă : „omul primitiv" a adorat de totdeauna anumite pietre. Adorarea aceasta

a pietrelor nu este o problemă chiar atît de simplă pe cît pare la prima vedere. Trebuie făcute, în orice caz, cîteva distincțiuni : între megalithe, „pietrele ginecologice", bethyli şi pietre care sînt „tronuri", adică „centre ale Universului", „stîlpi cosmici". Locul pe care a dormit şi a visat lacob este un asemenea „centru", zonă sacră prin excelență, întretăiere misterioasă de niveluri cosmice, căci aici se „uneşte" pă-mîntul cu cerul (de fapt, se omologhează), aici se deschide „poarta cerului". Locul acesta se numeşte *bethel,* unul din

– 226 –

numeroasele „locuri înalte" adorate de evrei, mai ales după stabilirea lor în Canaan.

Scriptura vorbeşte de Bethel, şi numeroase pasaje biblice lasă să se înțeleagă lupta aprigă a mozaismului împotriva păgînismului reacționar, împotriva religiozității populare atît de aproape de pămînt. Dacă *bethel* a fost un loc sacru, Vechiul Testament nu cunoaşte totuşi un zeu Bethel, o divinitate născută din personificarea acestui loc sacru. Colonia evreiască din Elephantine – celebra insulă a Nilului, în Egiptul de sus – adoră însă un zeu, Bethel, laolaltă cu alți zei şi alte zeițe, deşi cunoaşte şi respectă pe Iahve (Jaho). Şi lucrul acesta ni se pare semnificativ nu numai pentru istoria diasporei iudaice, dar şi pentru destinul monoteismului israelit. Evreii n-au ajuns în chip firesc la monoteism. Ei nu *trebuiau* să creadă într-un singur Dumnezeu, aşa cum par a indica anumite studii celebre asupra evoluției religioase a semințiilor semite. Monoteismul iudaic îşi păstrează şi astăzi caracterul de „miracol". Un miracol, după cum vom vedea, instrumentat prin voința, patosul, intoleranța sălbatecă a unei *elite,* care îşi asimilase perfect mesajul lui Moise şi n-a început lupta împotriva neamului întreg pînă ce convorbirea n-a fost definitivă.

Este, desigur, unul din meritele de frunte ale profesorului de la Strassbourg, Albert Vincent, că ne sileşte să medităm încă o dată asupra destinului religios al lui Israel. Cartea sa de curînd apărută, *La Religion des Judeo-Ara-meens d'Elephantine* (Paris, 1937, Ed. Paul Geuthner, 723 p. gr. in 8°) cercetează, cu toată documentarea savantă pe care i-o pun la îndemînă atîți ani de muncă şi atîtea lucrări pe teren, panteonul religios al coloniei militare evre-eştî din Elephantine. Un număr oarecare de papirusuri, descoperite pe la începutul secolului nostru, ne îngăduie astăzi să urmărim cu oarecare siguranță viața religioasă a acestei colonii militare stabilite pe Nilul de sus, în timpul faraonilor dinastiei saite (645.525). Evreii aceştia şi-au construit chiar un templu (înainte de cucerirea persană), „în zilele regilor Egiptului, stă scris într-un papirus, părinții noştri au construit un sanctuar lui Iaho". Ca să obțină „aprobarea" cercurilor ierusalimiene în legătură cu funcționarea şi administrația acestui templu, cei din Elephantine au scris de mai multe ori la Ierusalim, şi numai

vărfnd că nu primesc nici un răspuns, s-au adresat cercurilor religioase din Samaria. Colonia aceasta evreiască, de structură militară, a durat, cu toate dificultățile pe care le ridicau locuitorii băştinaşi, egiptenii, pînă prin 404 a. Chr., cînd, în urma unei revolte populare, transformată într-un adevărat pogrom, cea mai mare parte dintre ei au fost ucişi, întemnițați sau deportați. Este probabil, cum lasă să se înțeleagă un pasaj din Philon, că multe familii evre-eşti au rămas de atunci în Egiptul de Sus dar fără să mai poată alcătui o comunitate bine organizată.

Profesorul Albert Vincent analizează cu multă erudiție şi finețǎ viața religioasă a evreo-arameenilor din Ele-phantine. Ni se descoperă, astfel, religiozitatea unei dias-pora lăsată să „evolueze" în voia ei, „normal", departe de controlul strict pe care-1 exercita elita monoteistă de la Ierusalim. Colonia din Elephantine părăsise, probabil, ludeea înainte de reforma lui Josia (Lagrange, *Revue Biblique,* 1912, p. 587 ; A. Lods, *Leş prophetes d'Israîl,* Paris, 1935, p. 45), şi a păstrat, la frontiera sudică a Egiptului, credințele religioase *populare* din secolul al VH-lea : monolatrie, sincretism, cultul „perechilor divine", devoția față de o Mare Zeiță etc. Intr-adevăr, din papirusurile găsite la Elephantine, aflăm un adevărat panteon : alături de Jahwe-Jaho (Vincent, *op. laud.,* p. 25 sq), „Dumnezeul oştilor" *(ibid.,* p. 61 sq.) şi „Dumnezeu al Cerului" *(ibid.,* p. 100 sq.) – întîlnim un zeu Bethel (p. 562 sq.) şi Harambethel (p. 593 sq.), o zeiță Anat (p. 622 sq.) şi un zeu al vegetației, Ashîmbethel (ibid., în special, p. 675 – 677). Vincent nu împărtăşeşte opinia celorlalți semitizanți, că religia evreo-arameenilor de la Elephantine înfățişează forma religiozității populare din *întreaga* Palestina a secolului VII – VI. „Ces emigres ne representent en fait qu'euxmemes et leur religion n'est qu'une religion de petites gens qui vivent en vase clos autor d'un ancien sanctuaire â moitie ruine, avec des grands souvenirs (op. *laud.,* p. 9). Adolphe Lods crede însă altfel : „Leş colons juifs d'Elephantine, qui, etant donne leur metier originel devaient etre tous de gens du peuple, perpetuaient evidemment, en plein V-e siecle, l'etat religieux qui etait celui des masses populaires en Palestine au temps ou ils avaient quitte leur pays" (Leş Prophetes d'Israil, p. 349). Oriunde s-ar afla adevărul (şi

– 228 –

noi înclinăm mai degrabă spre Lods), istoria religioasă a evreilor din Elephantine rămîne tot atît de interesantă. In definitiv, problema fundamentală a iudaismului este aceasta : a fost *sau nu monoteismul o categorie specifică a spiritului iudaic? A* descoperit evreul (semitul în genere) pe Dumnezeul-Unul în mod firesc, *organic,* pentru că trebuia să-1 descopere, pentru că *nu putea altfel,* pentru că singur monoteismul era conform cu structura sa mentală ? Sau monoteismul a fost o *experiență a unei elite,* foarte restrînsă în timpurile imediat următoare lui Moise, foarte activă în epoca exilului, intolerantă şi fanatică în veacurile postexiliane ? Cu cît cunoaştem mai amănunțit viața religioasă a Canaanului, cu cît descifrăm mai precis reacțiunea sau rezistența straturilor populare palestiniene față de mesajul

mozaic – cu atît ne apare mai maiestuos „miracolul" biblic. Nimic nu silea poporul lui Israel să devină monoteist. Evoluția religioasă a rasei semite nu avea nimic excepțional în structura ei. Monoteismul a fost *revelat* poporului evreesc de o elită. Evreii au fost *convertiți* la monoteism după o lungă şi aspră rezistență. Lăsați să „evolueze" în chip firesc, evreii ar fi dobîndit cel nîult un panteon de felul celuia pe care ni-1 arată papirusurile de la Elephantine : cu o Mare-Zeiță (ca toate celelalte neamuri participînd la culturile protoistorice afrasiatice), cu un zeu al vegetației (atît de „popular" pe coastele Mediteranei şi în Asia Mică), cu alți cîțiva zei minori.

Exemplul lui Bethel ni se pare semnificativ. Fără îndoială că *populațiile* palestiniene cunoşteau un zeu Bethel, întocmai ca acela pe care-1 găsim în panteonul evreilor din Elephantine. Dar la Ierusalim vegheau elitele „monoteiste", păstrătoare fidele a mesajului lui Moise. Şi în Vechiul Testament se găsesc destule indicii că s-au purtat adevărate lupte religioase împotriva sanctuarului de la Bethel, unde tradiția face pe lacob să vadă scara *îngerilor* şi casa Iui *Dumnezeu,* iar țăranii palestinieni vedeau chiar pe zeul Bethel. „On peut estimer demontre que, dans le fameux recit de la Vision de Jacob... le dieu de Bethel n'etait pas encore le dieu Bethel. Mais cette Identification et cette confusion ont pu se faire assez vite dans Ies milieux populaires" (Vincent, *La religion des Judeo-Ara-*

– 229 –

meens d'Elephantine, p. 591). Adevărul este că pretutindeni unde documentele ne ajută să identificăm prezența straturilor populare, întîlnim aceeaşi *tendință spre concret,* adică nevoia organică a oricărei comunități populare de a *experimenta schemele metafizice şi cosmologice,* de a „trăi" ideile. Multe vecuri înainte de Moise, lumea su-mero-semită descoperise cîteva teorii cosmologice şi un sistem metafizic de o grandioasă vastitate. Nu putea fi vorba atunci de monoteism, de profetism. Cu totul altele erau liniile de orientare ale acestor magnifice culturi afrasia-tice. In orice caz, nu rămîne îndoială că atunci au fost formulate cîteva din principiile fundamentale ale întregului ciclu cultural : omologia între cer şi pămînt, teoria „centrului" (axa lumii, arborele vieții etc.), teoria timpului consacrat (anul liturgic, ritual) etc. în cartea noastră *Cosmologia şi alchimia babiloniană* am cercetat unele din aceste formulări sintetice ale culturilor mesopotamiene. Cea mai importantă ni se pare a fi teoria „centrului" (buricul pămîntului), credința că un anumit loc consacrat devine vîrful muntelui, adică centrul lumii, singurul loc *real,* imobil, „absolut", şi că prin această ,,poartă a cerului" sînt posibile ruperile de nivel, intervenția directă a divinității în „natură" şi „istorie", după cum tot pe aici este drumul spre cer, sau spre tărîmul celălalt.

Nu *e* greu de înțeles că un astfel de „centru" este şi Bethel. în timp însă ce lacob (adică tradiția elitelor mozaice, monoteiste) primeşte acest străvechi simbol cu toată seva sa metafizică, dîndu-i doar o nuanță *teistă,* populațiile palestiniene transformă în „experiență religioasă concretă" această formulă simbolică, *trăind-o şi*

personifi-cînd-o. Din străvechiul simbol al „centrului" şi al „tronului", populaţiile, cu obscura dar formidabila lor fervoare devoţională, fac *un zeu.* Este aproape „fiziologică" tendinţa aceasta spre concret, spre personal, spre organic, „experienţa" aceasta cu rădăcini adînci în solul întregii Asii, şi cu florile în orgiile populare. (Nădăjduim să reluăm cîndva toate aceste probleme...)

Profesorul Vincent vorbeşte „de la difficulte qu'ont toujours eue Ies Semites de separer la di vini te et sa puissance redoutable du support materiei qui sert â Ies

– 230 –

rendre presentes ou a en manifester le pouvoir, qu'il s'agisse du nom, du temple ou meme simplement des re-presentants autorises du dieu" (op. laud., p. 591). Este drept însă că această „dificultate" n-a devenit un obstacol în calea desăvîrşirii spirituale decît în clipa cînd n-a mai „funcţionat" străvechiul sistem simbolic-cosmologic ; sau în clipa cînd acest sistem a început a fi „experimentat" de populaţii pentru care valoarea simbolică a unui obiect era inaccesibilă. Istoriceşte, această „dificultate" a semiţilor de a distinge ideea sau simbolul de manifestarea lor concretă, coincide cu mesajul mozaic al „monoteismului". Voim să spunem că înainte de a interveni în istoria culturii orientale mesajul monoteismului mozaic, „confuzia" între „obiect" şi „simbol" nu era prea gravă. Am dezbătut un aspect al acestei probleme în *Cosmologia şi alchimia babiloniană.* Fapt este că apariţia mesajului mozaic înseamnă o mare rupere de nivel, care schimbă aproape evoluţia mentală a omenirii. Ceea ce era firesc sau nesemnificativ înainte de monoteism (confuzia „obiect" – ..simbol"), devine obstacol primejdios îndată ce apare mesajul mozaic.

Dar intervenţia şi istoria acestui mesaj ţine de „miracol". O voinţă fermă de prozelitism îşi face loc pentru în-tîia oară în istoria omenirii (secolul IX – VI„II). Cînd mesajul lui Moise este preluat de elitele ierusalimiene, istoria Orientului începe să-şi schimbe faţa. „Evoluţia" firească ar fi dus la o religie ca cea de la Elephantine. Violenţa, patosul, geniul şi lacrimile unei elite au dus la monoteismul absolut, la profetism, la mesianism...

Simbolismul arborelui sacru

Cercetări recente în domenii felurite – etnografie, arheologie, istoria religiilor – par a contesta din ce în ce mai serios aşa-numita „stupiditate primitivă". Se ştie că formula favorită a sfîrşitului secolului al XlX-lea era, şi în ştiinţele omului ca şi în ştiinţele naturii, evoluţionismul. La început, omul a fost imbecil şi fricos; cu trecerea timpului s-a mai luminat la minte şi a scăpat de anumite spaime

– 231 –

absurde ; într-un viitor mai mult sau mai puţin apropiat, omul se va desăvîrşi, devenind mai inteligent, mai moral, mai puternic. Puţini mai au astăzi curajul unei asemenea categorice afirmaţii. Cu cît pătrundem mai adînc înţelesul „istoriei", cu atît ne apare mai paradoxală funcţia ei ; căci nu întotdeauna ceea ce a /ost se

dovedeşte inferior celor ce *sînt.* Trecerea timpului, „istoria", nu îmbogăţeşte obligatoriu substanţa unei credinţe sau a unei instituţii. Nu se mai poate afirma, bunăoară, că tot ce era *la început* (idei, obiceiuri etc.) era inferior celor ce sînt astăzi sau vor fi peste o sută de ani. Lăsînd la o parte ideea ciclurilor istorice – în care este implicată „decadenţa" fatală a oricărei culturi şi neam creator de istorie – tot nu se poate afirma categoric inferioritatea fără discuţie a oricărui lucru de „început" faţă de lucrurile evoluate. In ordinea spirituală, „începuturile" au, de cele mai multe ori, o valoare absolută, aidoma unei *revelaţii.* Un mesaj religios, o idee cuprinzătoare, o dragoste chiar – nu sînt sporite de „istorie", nu se desăvîrşesc prin trecerea timpului. Dimpotrivă, timpul macină şi adulterează şi valorile absolute ale spiritului, întocmai cum macină valorile vieţii, îndată ce se face înţeleasă, o idee începe să se degradeze ; împărtăşită şi „trăită", o dragoste sau o religie se schimbă, se alterează. *Istoria corupe.* Evident, această „corupţie" este de multe ori o victorie a vieţii, o dovadă că nimic nu poate împietri aici, pe pămînt, şi că chiar valorile absolute ale spiritului – veşnic egal cu sine – pot „germina", adică se pot descompune şi deveni altceva decît ceea ce au fost. Foarte puţine din formele de gîndire arhaice au fost înţelese în secolul al XlX-lea. Dintr-un exces de scientism şi istorism, secolului trecut i-a fost interzis accesul la formele de gîndire tradiţională : mit, simbol, icoană etc. Nu numai că nu erau înţelese ; dar cei care le înţelegeau în chip firesc erau consideraţi, chiar pentru motivul acestei solidarităţi cu forme arhaice de gîndire, net inferiori occidentalilor şi „civilizaţiilor în genere. Aceeaşi capacitate şi acelaşi orgoliu occidental au dovedit misionarii creştini faţă de culturile asiatice, bunăoară. Au trebuit să treacă multe zeci de ani ca misionarii să înţeleagă funcţia „idolilor" în cultele indiene ; să înţeleagă, cu alte cuvinte, că nici chiar cel mai înapoiat devot indian nu se ruga „idolului" său de piatră sau de lui) ars, ci *puterii sacre* care

sălăşluia acolo. Au trecut iarăşi foarte mulţi ani pînă cînd occidentalii au izbutit să se convingă de sensul cosmologic al atîtor embleme şi semne pictografice, frecvente în toate culturile prealfabetice, embleme şi semne considerate pînă atunci simple ornamente fără semnificaţie consistentă,, folositoare doar în operaţiile „magice". Cercetarea atentă din ultimii 20 – 30 de ani a simbolului arhitectonic asiatic, a simbolismului pietrelor scumpe şi vestimentar, a dansurilor şi gesturilor manuale „primitive", a artei şi limbajelor secrete etc. – a izbutit să modifice criteriul moştenit din secolul al XlX-lea. îndeosebi înţelegerea artelor extra-europene – printre care trebuie să amintim importanţa descoperirii canoanelor esteticii indiene şi chineze – a ajutat efectiv valorificarea, pentru conştiinţa occidentală, a unui număr considerabil de documente cărora nu li se acorda pînă atunci nici o semnificaţie, sau una cu totul obscură.

începe să se lumineze astăzi măcar punctul de plecare în asemenea cercetări :

tot ce a fost *exprimat* într-o cultură arhaică – prin semne, prin gesturi, prin rituri şi mituri – are o semnificație metafizică, adică se referă la un sistem de afirmații coerente asupra realității ultime. E interesant de observat că la asemenea concluzii ajung chiar cercetători care nu-şi propun decît să culeagă, că claseze şi să interpreteze serii reduse de fapte, fără să aibă veleități teoretice. Scrutîndu-şi cu mai multă atenție materialul documentar şi dezbărați fiind de superstițiile evoluționiste ale veacului trecut, asemenea cercetători se simt obligați să presupună concepții metafizice consistente acolo unde înaintaşii lor vedeau doar simple „superstiții" magice.

Iată, bunăoară, două publicații recente asupra artei şi iconografiei Asiei occidentale arhaice : Nell Perrot, *Leş re-presentations de l'arbre sacre sur Ies monuments de Me-sopotamie et d'Elam* (Paris, 1937. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 144 p. + 32 pi.) şi Helene Danthine, *Le palmier-dattier et Ies arbres sacres dans l'icortagraphie de l'Asie occidentale ancienne* (Paris, 1937, Paul Geuthner, un volum de 277 pagini şi un album de 206 planşe, dintre care 192 în fotografie şi 14 în fototipie, grupînd 1140 figuri, gr. în 4°). Ambele autoare vin în orientalistică din arheologie şi istoria artelor. De altfel, o bună parte din textul cărților respective este ocupat cu analiza formală a arbori-

– 233 –

lor sacri de pe monumentele asiatice. Rezultatele dobîndite, cît ar fi ele de pasionante pentru arheolog şi istoricul artelor, nu ne vor reține în cronica de față.

Mai interesante ni se par perspectivele pe care le deschid studiile acestea asupra înțelegerii simbolismului arhaic oriental. Căci arborele – ca şi alte embleme frecvente reprezentate pe monumente – avea, la cei vechi, un sens exclusiv simbolic şi religios. Nicăieri nu întîlnim reprezentări complet realiste ale arborelui, afirmă d-ra Dan-thine (op. *cit.,* p. 76). Nici realism, nici decorație – ci o valoare religioasă cosmologică, metafizică. „Devant ces re-presentations, on ne peut songer ni â des donnees realis-tes, ni â un but decoratif ; la raison est certainement re-ligiuse ; peut-etre cherche-t-on â dissimuler aux yeux pro-fanes le sens exact, magique des figures ; nous connais-sons par Ies textes cette tendance â resoterisme" (Dan-thine, *opt. cit.,* p. 78). Chiar şi *peisajul* pe monumentele mesopotamiene are o valoare simbolică. Scenele care ne apar la prima vedere profane – ceremonii agricole, silvice, vînători etc. – nu se petrec, de fapt, într-un spațiu profan şi nu aparțin acestei lumi. Ele reprezintă acte cu un conținut religios, episoade care se desfăşoară într-o lume supranaturală. Chiar acele bine cunoscute ,,scene de vîns-toare şi de luptă" de pe monumentele mesopotamiene se referă la cu totul altceva decît par a spune ele la prima vedere. Spațiul lor este un spațiu extraprof an, magic. Anumite embleme îl localizează pe un alt nivel decît cel terestru. Acei iezi sprinteni care se înalță ca să rupă cîteva frunze dintr-un arbust (scena este foarte frecventă în glip-tica mesopotamiană) au o semnificație religioasă. Capri-deele, asociate arborelui, sînt o

emblemă a fertilității şi scenele acestea în aparentă atît de profane au o valoare religioasă.

Arborele este formula iconografică a realității absolute, întocmai cum Brahman, bunăoară, este o formulă mitică sau dialectică a aceleiaşi realități. Expresia : „Brahman este Totul" poate fi uşor omologată, pentru cel care înțelege limbajul simbolic al iconografiei, reprezentării canonice a unui arbore pe un monument oriental. Evident, ca toate simbolurile arhaice, şi simbolismul arborelui este polivalent. „Tantot ii apparaît comme le symbole de la di-vinite... n est parfois la demeure du dieu... Ailleurs, ii est

un arbre **de** vie dont le fruit donne la liqueur d'immorta-lite ou simplement un vegetal aux vertus therapeutiques" (Nell Perrot, *Leş representatiapis de V arbre sacre,* p. 19). în-tr-adevăr, polivalența aceasta simbolică poate păcăli pe cercetătorii care *se* mărginesc să compare numai anumite serii de fapte. Aşa se explică de ce unii arheologi au crezut că descoperă pe monumentele mesopotamiene arborele vieții de care vorbeşte Scriptura, alții arborele cosmologic, alții arborele înțelepciunii, iar alții au crezut că e vorba pur şi simplu de un cult al arborelui.

Inutil să adăugăm că nici savantele autoare nu epuizează exegeza simbolismului arborelui sacru în Orient. De altfel, nici nu-şi propun o asemenea lucrare, care depăşeşte domeniul arheologic şi iconografic. Dar d-ra Nell Perrot face o afirmație reconfortantă, cu atît mai mult cu cît vine din partea unei specialiste în arheologie, şi nu de la un spirit familiar cu istoria religiilor şi a filozofiilor orientale. „II n'y a pas de culte de l'arbre lui-meme", scrie autoarea ; „sous cette figuration se cache toujours une entitâ spirituelle" (op. *cit.,* p. 19). Asta dovedeşte că spiritualitatea arhaică devine accesibilă, măcar în aspectele ei periferice, chiar şi „oamenilor de ştiință", tehnicienilor. Lucrul e important, din multe puncte de vedere. Se constată, în sfîrşit, că orice investigație „ştiințifică" nu poate duce la nici un rezultat dacă, în prealabil, autorul nu e pe deplin lămurit asupra obiectului propriu-zis al cercetării sale. Ignorînd, bunăoară, simbolismul arborelui sacru şi cercetînd monumentele care reprezintă acest arbore cu prejudecata că e vorba de un „cult al arborilor" – cercetătorul respectiv va dobîndi rezultate ne valabile. Un lucru e să crezi că arborele desenat era doar o copie a arborelui real, în fața căruia se prosternau, adorîndu-1, credincioşii – şi cu totul alt lucru este să ştii că acel arbore de pe monumente este un simbol formulat iconografic al Realității absolute, al vieții intuite ca totalitate.

într-adevăr, d-ra Danthine ajunge la concluzia că arborele sacru mesopotamian este mai mult un simbol decît un *obiect de cult.* „Ce n'est pas la copie d'un arbre reel plus ou moins enrichi d'ornements, mais bien une stylisation entierement artificielle et, plutot qu'un veritable objet cul-

tuel, ii nous paraît etre un symbole doue d'une grande puissance benefique" (Le palmier-datticr, p. 163 – 164). Afirmația, cu toată prudența autoarei, are consecințe nebănuite. Ceea ce d-ra Danthine numeşte „une stylisation entierement artificielle" este, de fapt, recunoaşterea primatului abstractului în arta arhaică, primat verificat de altfel în numeroase sectoare (amerindian, paleo-asiatic, austro-asiatic, indian etc.). Emblema, simbolul, semnul – acestea stau *la început,* iar nu copia realității, concretul, fragmentul. Arta şi iconografia tradițională exprimă *res universalia* prin simboluri abstracte : spirala, voluta, zigzagul, svastica, cercul, triunghiul, meandrele etc. Chiar atunci cînd se încearcă exprimarea plastică a unui concept metafizic printr-un model luat din *viață* – cum e arborele sau „monstrul" – se procedează la o construcție arbitrară, *abstractă a imaginii.* Că anumite arte au debutat prin a formula *idei* prin semne aniconice, adică au urmărit revelația acestor idei fără intermediul formelor concrete, împrumutate din viață – o dovedeşte, între altele, istoria artei indiene. „Abstractul" şi anticonismul au precedat „concretul" şi icoana. Buddha a fost multă vreme reprezentat iconografic printr-un *loc gol,* apoi prin urma unui picior – şi numai tîrziu, după influența sculpturii greceşti, s-au ivit reprezentări antropomorfice ale lui Sa-kiamuni. Şi exemplul acesta nu e izolat. Chiar în arta religioasă greacă, ideea pură a precedat concretul antropomorf ic. Hermes a fost la început un *hermes* (piatră pha-lică) ; Aphrodita, un con ; Pallas, un *palladion.* La început, deci, a fost *puterea* impersonală, absolută, totală – actualizată în lucruri amorfe ; apoi au urmat procesele de *concretizare,* de personificare etc.

în continuarea rîndurilor citate mai sus, d-ra Danthine scrie : „En fait, nos representations indiquent moins un culte de la vegetation et, plus precisement, de la fertilite et de la fecondite" (p. 164). într-adevăr, foarte adesea sînt reprezentați în documentele mesopotamiene mugurii, frunzele fragede, simbol al fertilității. Dar „fertilitatea" este, în ordinea realităților biologice, un corespondent al *onticului* în ordinea metafizică. Arborele figurează plastic fertilitatea – dar arborele cosmic exprimă Creația, *the co-ming into being.* Fertilitatea, fecunditatea, sînt doar atribute ale *realității absolute.* Nimic nu se poate naşte decît

din ceea ce este. O sumă de considerații s-ar putea adăuga în legătură cu această interpretare, dar ele nu-şi găsesc locul aici. Cititorul le va întîlni, pe larg dezvoltate, în cartea noastră *La Mandragore.*

Un simbol derivat dintr-o cosmologie coerentă – cum am văzut că e cazul arborelui sacru la mesopotamieni – poate juca într-o cultură vecină numai un rol decorativ. Reprezentarea arborilor pe monumente este foarte frecventă în tot bazinul mediteranean dar deşi în Egeea, bunăoară, el era o emblemă a Marii-Zeițe, joacă aici, totuşi, un rol mai mult decorativ (Danthine, p. 191). Autoarea constată acest lucru, fără să-1 explice. De fapt, în lumea egeeană, arborele devine „decorativ"

pentru că un alt simbol – femeia, şarpele, porumbița – i-a luat locul în religie şi iconografie. Fertilitatea şi fecunditatea sînt exprimate în Egeea, printr-un simbolism împrumutat biologiei şi eroticii. Să se presimtă în acest simbolism familiar cu realitățile „vii", *concrete,* revoluția mentală pe care o vor desfăşura amestecul de rase preelenice şi elenice ? Fapt este că *ideea* e comunicată, în lumea egeeană, mai degrabă prin embleme vitale decît prin embleme arbitrar construite. Dar primatul simbolului rămîne acelaşi. Şi se poate vorbi chiar de ecumenicitatea simbolului eurasiatic. Pentru că dacă *arborele* reprezintă, în Mesopotamia, aceeaşi realitate absolută pe care o reprezintă în Egeea *femeia* sau *şarpele* – se întîlnesc, în alte culturi, apropiate, asociații ale acestor simboluri. De pildă : femeia-şarpele-arborele, la evreii premozaici, femeia-arborele, la indieni ; femeia-şarpele, în culturile austro-asiatice etc.

Toate acestea, fireşte, ne-ar duce prea departe dacă ar trebui să le examinăm cum se cuvine. O singură observație, ca să încheiem : Scriam la începutul notei de față că istoria *corupe,* trecerea timpului adulterează sensurile primordiale ale simbolului ; că ideea de progres, atît de scumpă secolului al XlX-lea, trebuie înlocuită, măcar în anumite sectoare ale vieții spiritului, cu ideea de regres. Simbolul Arborelui, bunăoară, are mai multă coerență metafizică în mileniul III în. Chr. decît în primele veacuri ale creştinismului, în aceleaşi regiuni asiatice. Asistăm la un soi de degradare – nu a simbolului, în el însuşi, ci a înțelegerii sensului său abscons. Cînd n-a mai fost considerat o formulă „vegetală" a realității absolute, arborele

sacru a început să fie apreciat din punct de vedere decorativ. Simbolul golit de conținutul său metafizic, originar, a fost păstrat pentru valențele sale estetice sau empirice. Nu e singurul caz, de altfel. Arta populară din toate țările conservă serii întregi de simboluri cosmologice, devenite de multă vreme doar „motive" decorative.

Un savant rus despre literatura chineză

Aproape 11 ani după ce au fost rostite cele şapte conferințe ale profesorului Basile Alexeev, ținute la College de France, asupra literaturii chineze, au apărut în volum : La *litterature chinoise* (Annales du Musee Guimet, tome 52, Ed. Paul Geuthner, Paris, 1937, 232 p.). O scurtă prefață avertizează cititorul că textul a rămas neschimbat ; „mais la derniere pârtie seule me paraît un peu vieillie", adaugă autorul, în această parte din urmă, profesorul Alexeev analizează cu multă vervă literatura tînără, „revoluționară", pe care a inaugurat-o îndată după război, printr-un manifest zgomotos şi un volum foarte discutat, tînărul reformator d. Hu Cheu.

China a fost cea dintîi civilizație asiatică pe care a des-coperit-o Occidentul. Şi, într-un anumit sens, se poate spune că a „dominat" chiar gîndirea europeană, prin secolul al XVIII-lea, cînd Occidentul încerca să-şi construiască statul ideal conform cetățeanului ideal, descoperit de Rousseau şi Iluminism. Viața civilă a Chinei,

desăvârşirea umană înlăuntrul unui stat „natural" – era o temă adesea folosită de moraliştii şi gînditorii politici europeni. China a interesat la început prin virtuţile ei civile şi morale. Apoi, după crearea orientalismului, filologii şi arheologii au cercetat cu precădere istoria şi religia poporului chinez. Literatura a rămas totdeauna pe planul al doilea. Sinologia este în bună parte o ştiinţă franceză, dar nici unul dintre marii sinologi francezi – Edouard Chavannes, Henri Cordier, Paul Pelliot – n-a tradus opere literare. Chavannes a- tradus acel grandios monument istoric, tratatele lui Sse Mă Tsien ; Cordier a editat atîţia călători străini în China ; Pelliot a scris despre tot ce se poate închipui în legătură cu China ; sinologii mai tineri, Maspero şi M. Granet, au scris, din puncte de vedere deosebite,

– 238 –

istoria civilizaţiei chineze. Şi totuşi, ştiinţa franceză nu are încă o istorie a literaturii chineze. De altfel, ceea ce este şi mai surprinzător, prima istorie a literaturii chineze a apărut în lume destul de curînd ; este *A history of chinese literature* a lui Herbert Giles, tipărită în 1928. Pînă atunci, după cum remarcă Giles, nu există o asemenea istorie literară în nici o limbă, nici chiar în limba chineză... Este cu atît mai preţioasă cartea profesorului Alexeev, cu cît autorul se întîmplă să fie nu numai un foarte serios savant, ci şi un om de gust, pasionat de fenomenul literar în sine. Sinologii occidentali care au tradus opere literare chineze erau preocupaţi, în primul rînd, de valoarea filologică a textuluţ şi de eventualele lui comori etnografice. Un capitol întreg din cartea de faţă este închinat traducerilor şi traducătorilor.Discret, fără să precizeze nume, profesorul rus face o admirabilă lecţie maeştrilor şi colegilor săi europeni – care 1-au învăţat meseria de sinolog – amintindu-le, între altele, că dacă unui traducător din Shelley sau Leopardi i se cere nu numai să cunoască limba *din care şi în care* traduce, ci, înainte de toate, i se cere să fie el însuşi poet, un traducător din limbile orientale, limbi infinit mai grele, se mulţumeşte doar cu cîteva cunoştinţe filologice şi un dicţionar l biling- Se întîmplă cu limba şi cu literatura chineză ceeaj ce remarcam cu un alt prilej, relativ la limba şi literatura sanscrită. Sinologii, ca şi indianiştii, s-au recrutat dintre filologi şi istorici, care vedeau într-un text în primul rînd aspectul său lingvistic şi valoarea lui documentară. De aceea, traducerea şi interpretarea scrierilor filozofice indiene a fost dezastruoasă. Iar în ceea ce priveşte traducerea operelor literaturii sanscrite, să recunoaştem că, în majoritatea cazurilor, cititorul european se încăpăţînează şi se iluzionează că îi plac. De fapt, asemenea traduceri nu-1 încîntă prin valoarea literară a textului, ci prin ceea ce adaugă el, inconştient : decor, fantastic, nostalgie exotică etc.

Traducătorul unei opere filozofice orientale ar trebui să fie, evident, el însuşi un filozof, după cum tălmaciul unui Kalidăsa sau Tu Fu ar trebui să fie poet. Dreptul pe care şi-1 ia orice orientalist de a traduce un filozof sau un poet ar trebui să ne uimească întocmai după cum ne-ar •uimi pretenţia oricărui licenţiat în litere

de a traduce pe

Homer, sau a oricărui om cunoscător al limbii germane de a traduce pe Hegel. Un profesor de la Universitatea din Peking, d. Hu Che, a scris în prefața unei cărți asupra dezvoltării metodei logice în vechea Chină : „Nu înțeleg cum străinii, care sînt de abia în stare să citească un text chinez ordinar, au curajul să atace un text ca, bunăoară, cel al lui Chuang-tse". Afirmația aceasta, pe care o citează şi Alexeev (p. 116), a pricinuit indignarea multor orientalişti europeni, şi atotştiutorul Paul Pelliot a răspuns profesorului de la Peking, în revista sa *T'oung Pao,* amintindu-i, bineînțeles, că sinologia este o ştiință europeană şi că însăşi metoda pe care o aplică d. Hu Che în cartea sa este o descoperire europeană. Este adevărat. Dar toate acestea nu au nimic de a face cu discuția noastră : faptul că sinologia este o invenție a spiritului critic şi a metodei europene nu justifică traducerea uriui text filozofic sau a unei poezii chineze de un savant care nu are nici spirit filozofic, nici pricepere poetică.

Este destul de semnificativ faptul că tocmai un savant rus reaminteşte maeştrilor şi confraților săi din Occident aceste truisme. Două capitole din cartea profesorului Alexeev sînt închinate traducătorului şi cititorului de traduceri din literatura chineză. Pentru că nu numai traducătorul are partea sa de vină în mediocra cunoaştere a literaturii chineze de către elitele occidentale. Cititorul european contribuie şi el, indirect, la devalorizarea acestei literaturi mondiale. Cititorul care se aşteaptă să găsească în orice text oriental o anumită culoare exotică, o anumită „ciudățenie", în conformitate cu tot ce şi-a închipuit şi a auzit el. Pentru că, aşa cum remarcă prea bine Alexeev, „l'exotique se nourrit exclusivement d'idees ultra-com-prehensibles" (p. 112). Dar cititorul are nevoie de un exotic „al lui", nebulos însă nu inaccesibil, decorativ dar nu rebarbativ. Cititorul care ia în mînă o traducere din literatura chineză vrea cu orice preț să găsească acolo *ceva nou.* „Mais la vraie nouveaute, comme toujours d'ailleurs et partout, ne s'apprend pas sans une certaine revolution qui doit faire une place â l'idee nouvelle dans notre fonds de pensees muries et trop rigides" (p. 98). Cititorul comod e incapabil să descopere „noutatea" şi „geniul" poeziei chineze la prima lectură, întocmai după cum nu izbuteşte să guste pe Dante, şi nici măcar să-1 înțeleagă, dacă se mulțu-

meşte să-1 citească superficial, ignorînd ceea ce se poate numi cu o formulă simplă „tradiția medievală". Sînt frumuseți care se lasă anevoie pătrunse. Literatura orientală în marea ei majoritate, ca şi literatura greco-latină, presupune un cititor avertizat : care să cunoască adică „normele" contemplației estetice. Lucrul acesta a fost mai degrabă înțeles în domeniul artei orientale. Nici un monument artistic n-a fost „savurat" pînă n-a fost „înțeles". Templele indiene, bunăoară, au fost multă vreme privite ca un perfect exemplu de „artă barbară". A trebuit să se înțeleagă întîi canoanele esteticii indiene – de altfel foarte coerente şi inteligibile – pentru ca

arhitectura şi sculptura indiană „să placă". De asemenea, pictura japoneză nu poate fi apreciată fără o prealabilă „asceză" : adică, fără a cunoaşte principiile metafizice care i-au dat naştere, fără „a se purifica" de toate acele opacităţi create şi alimentate de intuiţia profană a spaţiului.

Ceea ce s-a făcut pentru arta orientală nu s-a făcut încă pentru literatura orientală. Faptul e lesne de explicat : arta orientală a fost cercetată şi iubită de artişti, care au descoperit (ajutaţi de înţelegerea artei medievale) „normele" : literatura a fost însă inaccesibilă nespecialiştilor. Amatorii s-au mulţumit cu traduceri, cele mai multe mediocre, seci, strivite de note şi comentarii erudite.

Evident, este foarte greu să mulţumeşti pe un cititor european, care îţi cere o pagină de „poezie pură", fără note, fără explicaţii. Poeţii chinezi – aşa cum arată într-un bogat capitol (p. 159 – 193) Alexeev – nu scriau la întîm-plare : nu scriau nici măcar într-un mediu şi cu o experienţă profană. Ca şi arta medievală europeană, arta orientală în totalitatea ei este canonică : adică metafizică, raţională, tradiţională. Un artist indian nu-şi începea lucrul fără o prealabilă „purificare", fără practici ascetice şi contemplative. Un poet chinez, ca să scrie un catren, se retrăgea la ţară, trăia singur multă vreme, contemplînd, me-ditînd. Aş vrea să ştiu ce-ar crede un poet lucid român despre toate preliminariile actului poetic de care vorbeşte Ssen-K'ong în „Categoriile poeziilor", pe care le rezumă şi traduce Alexeev (p. 161 sq,). Ilustraţia poetică atinge aici proporţii uluitoare. Poetul nu compune nimic pînă ce nu devine impersonal, pînă ce nu depăşeşte nivelul experienţelor umane, într-un cuvînt, actul poetic trebuie să

– 241 –

coincidă cu cel mai pur act metafizic : ieşirea din devenire, neutralizarea contrariilor, „totalizarea" realului. Actul artistic – atîţ în China, cît şi în India – are aceeaşi funcţiune ca şi ritualul sacru : este o adevărată „depăşire de nivel". (Despre toate acestea am scris în *Cosmicul Homology and Yoga,* „Journal of the Indian Society of Oriental Art", voi. V, 1937, p. 188 – 203).

într-adevăr, după mărturisirea poeţilor şi poetologilor chinezi din secolul al Xl-lea în. Chr., creaţia artistică era unul din mijloacele de a realiza perfecţiunea absolută, „calea" supremă *(tao),* care conduce întreg Universul. Poetul, ca şi înţeleptul, era dator să iasă din momentul istoric în care trăia, din „devenire", şi să încarneze acel inefabil *tao.* „L'individu sur qui reposait le tao eternei, n'etait pas un homme ordinaire, mais un surhomme: *cheng.* Ce surhomme ne venait sur terre que pour y etre maître et roi. Et ii n'etait pas *un* roi, mais *le* roi, le roi parfait, qui gouvernait le monde sans aucune activite, se suffisant. â lui-meme, prototype de l'evidente perfection. II demeurait donc plonge en un etat de sereine beatitude et ne sortait point de son non-agir" *(wou-wei : p.* 12). Personificînd acest principiu suprem *tao,* supraomul *(cheng)* realiza „spontaneitatea absolută" *(tseu-jan)* care este „la parfaite har-monie de toute la nature humaine y comprise, harmonie quî ne

connaît ni division ni separation, et forme un bloc indissoluble. II n'y a donc, dans cette harmonie, ni oui ni non, ni bien ni mal, rien de ce qui constitue la vie humaine ordinaire" *(ibid.).*

Metafizica aceasta taoistă a elaborat firesc o estetică în perfectă conformitate cu „supraomul", cu „regele" care întrupa „spontaneitatea absolută". Poetul crea „fără să acționeze" *(wou-wei),* crea „spontan", reflectînd în opera sa nu drama devenirii nesemnificative, ci normele lui *tao.* Confucius, ca şi întregul curent confucianist – care s-a opus în cursul istoriei chineze taoismului – critică poziția aceasta radicală a înțeleptului şi a poetului, însetați după o armonie în care să nu mai existe „nici bine, nici rău, nici da nici nu". Confucius găseşte în tradiția scrisă, în documentele referitoare la cei dintîi regi ai Chinei, normele desăvîrşirii umane. Este adevărat, spune Confucius, că omul perfect trebuie să realizeze tao : dar acest tao este „drumul omului-rege". Omul perfect este omul cu virtuți

– 242 –

regale, care face din el depozitarul virtuții perfecte. Supraomul *(cheng)* metafizicii taoiste, care a trăit „spontan" la începutul istoriei, este, pentru Confucius, eroul tradiției şi istoriei naționale. Acest supraom nu aparține unei antichități ideale, ci antichității istorice, pe care *documentele* ne-o atestă (p. 18).

Iată deci cele două curente fundamentale ale gîndirii chineze, taoismul şi confucianismul, formulînd fiecare în conformitate cu metafizica sa o estetică. Dar şi estetica confucianistă implică o ilustrație şi o asceză similară esteticii taoiste. *Documentul* istoric, care oglindeşte viața omului perfect din antichitate, trebuie citit şi asimilat de artist cu aceeaşi venerație şi fervoare cu care se citeşte un text sacru. Acest „document" *(wen)* „n-est point un ecrit quelconque, mais l'Ecrit par excellence, grave et sacerdotal, sinon divin, qui exige de vous un office presque analogue â celui du pretre" (p. 22).

Trei mii de ani scriitorii chinezi au creat în conformitate cu aceste două metafizice, taoismul şi confucianismul. Splendida continuitate a poeziei chineze a fost întreruptă doar în anul 1920, prin apariția volumului incendiar al tînărului d. Hu, volum publicat în America sub titlul *Eseuri* (Tch'ang che tsi) şi scris nu în limba tradițională, literară, ci în „limba albă", folosită de coolies şi analfabeți. Profesorul Alexeev închină ultimul capitol acestei revoluții literare, pe care nu o apreciază cîtuşi de puțin. Nu i se poate reproşa savantului rus o atitudine negativă şi sterilă, de belfer. Alexeev nu e un simplu erudit, crescut în şcoala filologică. Profesor de limba şi literatura rusă la o universitate chineză, Alexeev a trăit foarte mulți ani în China, a tradus o capodoperă a literaturii ne-ortodoxe chineze şi e un bun cunoscător al poeziei clasice şi moderne europene. Critica discretă, dar de o ironie scăpărătoare pe care o face domnului Hu vine deci din partea unui savant care nu cunoaşte numai pe Dante şi Byron, ci a citit pe Walt Whitman şi pe Esenin. Cînd domnul Hu, în „limba albă", scrie următoarele versuri :

Nu mă voi mai omorî primăvara, Nu voi mai fi trist *toamna, Iată jurămîntul meu de poet ! Florile se veştejesc – foarte bine.*

– 243 –

Au să se scuture – tot bine.

Luna e rotundă – admirabil,

Soarele se duce – de ce să *ne'ntristăm :*

profesorul Alexeev înțelege, fără îndoială, de unde se inspiră revoluționarul poet chinez. Pare-se, după cîte afirmă, competent, Alexeev, că această „limbă albă" în care scrie domnul Hu este nu numai cu desăvîrşire improprie transmisiei gîndirii precise şi exprimării intuiției poetice, dar este, în acelaşi timp, ininteligibilă cînd e *citită,* prin marele număr de neologisme pe care domnul Hu e silit să le întrebuințeze ca să evite limbajul poetic tradițional.

în orice caz, revoluția literară a „generației noi" chineze este extrem de interesantă pentru cel care vrea să înțeleagă spiritul Asiei contemporane. In Bengal, provincia indiană cu cea mai frumoasă tradiție literară şi artistică, s-au încercat de la Tagore încoace foarte multe „revoluții" literare. Evident, toate copiate sau inspirate după modele europene. Prin 1930 făcuse mare vîlvă în cercurile artistice din Calcutta apariția unor capitole dintr-un nou roman al lui Achyntia Sen, care era o copie fidelă a lui *Ulysse* de James Joyce. Autorii contemporani anglo-sa-xoni, care au influențat cel mai mult literatura tînără bengaleză sînt James Joyce, John dos Passos şi Aldous Huxley ; exact scriitorii cu o tehnică improprie limbii bengaleze. Asia, după cum se vede şi din cartea profesorului Alexeev, e în plină „criză profană". Artiştii tineri renunță la tradiție în conformitate cu cărțile *dernier cri* venite de la New York şi Londra. Dar, din fericire, toate aceste „revoluții" sînt doar experiențe. Şi Tagore a debutat imi-tînd pe poeții englezi. Şi apoi, două continente i-au imitat poezia...

Muzeul satului românesc

In cuvîntarea de inaugurare a Muzeului Satului, d. prof. D. Guşti a spus : „...N-am avut înainte pilda muzeelor în aer liber din țările nordice, Skansen, Bigdo sau Lillehammer. Ele sînt, pentru noi, în prea mare măsură romantice, şi prea etnografice, cu luare aminte mai mult asupra „valorilor" şi „pieselor" muzeale decît a omului de

– 244 –

astăzi şi a mediului şi faptelor lui de toate zilele... *Muzeul* nostru nu este un muzeu etnografic, ci este un muzeu social." Nu ştiu dacă! sutele de mii de vizitatori ai „Lunii Bucureştilor" se vor fi pătruns, de la cea dintâi cunoaştere a *Muzeului,* de această fundamentală deosebire. Cred, însă, că impresia de „realitate românească", de „autenticitate" a fost copleşitoare pentru toți. Rareori se poate desprinde atîta organizație şi o atît de firească frumusețe dintr-o încercare de sinteză făcută cu mintea şi cu mîna omului. Deşi întîlnim aşezări din regiuni atît de diferite

– Țara Oaşului şi Argeş, Bărăgan şi Banat, Bihor şi Ilfov

– totul se leagă, se ține strîns, şi alcătuieşte laolaltă icoana unei fermecătoare civilizații țărăneşti. Domnul H. H. Stahl nu exagerează afirmînd *(Sociologie Românească,* Nr. 5, p. 30) „că reprezentăm cea mai mare şi mai întinsă civilizație țărănească din cîte se află". Experiența pe care echipierii Fundațiilor Regale au făcut-o, petrecînd o lună de zile în mijlocul celor 130 de meşteri aduşi din atîtea regiuni româneşti, este de o excepțională valoare. Studenții şi tinerii cărturari au putut vedea că „toți sătenii aceştia, de oriunde ar fi, din Basarabia sau Banat, din Marmureş sau din Dolj, se înțeleg unii cu alții : vorbesc aceeaşi limbă, au aceleaşi obiceiuri, aceleaşi feluri de a prețui viața şi de a pricepe frumosul, acelaşi fel de a-şi întemeia gospodăria, în ciuda faptului că n-au un şablon de imitat şi, deci, nimic nu este leit cu altceva, ci totul este viu, spontan, puternic, întocmai ca viața însăşi" (H. H. Stahl, articolul citat).

Această fundamentală unitate – pe care spontaneitatea şi inițiativa fiecărei regiuni nu o alterează ci, dimpotrivă, o însuflețeşte – nu este numai o mîndrie a civilizației noastre țărăneşti ; ea ne ajută să înțelegem toate celelalte fenomene spirituale româneşti, fie colective, fie individuale, în *Muzeul Satului,* uluitoarea unitate a limbii româneşti – singura limbă romanică fără dialecte – se explică şi se ilustrează de la sine. Este o permanentă forță spirituală centripetă în orice fenomen românesc înregistrat de istorie ; forță care menține unitatea neamului, unitatea limbii, unitatea vieții religioase.

Alcătuindu-se pe imense suprafețe teritoriale, din Balcani şi pînă în Tatra, de la Adriatică şi pînă dincolo de

Nistru, neamul românesc nu cunoaşte, totuşi, nici o mişcare ciclonică, nici o abatere masivă de pe axele sale centrale. Dimpotrivă, şira spinării – cum s-a spus – rămîne necontenit aceeaşi : munții Carpați. Unitatea structurii sociale nu slăbeşte, chiar cînd vecinii sînt de o altă rasă şi au un alt ritm istoric. Cei dintîi fondatori de state în aceste părți ale Europei, românii dovedesc necontenit o neistovită unitate în toate organismele statale pe care le creează. In privința „influențelor", lucrurile sînt şi mai impresionante. Dacia a fost din toate timpurile preistorice şi protoistorice o regiune traversată de cele mai puternice civilizații europene şi răsăritene. In timpul formației neamului românesc, „influențele" au continuat să se exercite din toate părțile – şi ele nu s-au stins niciodată, nici pînă în vremurile de azi. Influențe care prindeau în sfera lor de acțiune clasa stăpînitoare (de ex. stilul de viață angevin, slav, bizantin), sau clasa țărănească (bunăoară, bogomilismul). A-şi fi păstrat unitatea vieții sociale şi sufleteşti, după ce a asimilat atîtea curente spirituale, este cea mai definitivă verificare a forței de creație de care dispune neamul românesc.

Forță de creație, în cadrele unei civilizații țărăneşti unitare. Căci, ceea ce impresionează în fenomenul românesc – fie istoric, fie spiritual – este unitatea sa

stilistică. In această privinţă, chiar cultura noastră modernă, care nu pleacă de la matca ţărănească şi nu se adresează decît incidental şi oarecum exterior maselor de săteni, ne oferă cîteva impresionante exemple, unice în istoria culturii europene. Noi avem un clasic al literaturii moderne, pe Ion Creangă, care poate fi citit şi înţeles de absolut toate categoriile sociale româneşti, din toate provinciile. Nu există, în opera lui Creangă, nici o „rezistenţă", nici un particularism inaccesibil – cu toată limba lui moldovenească, în ce altă literatură europeană un clasic poate fi accesibil absolut tuturor categoriilor de cititori ?

Caracterul aulic al literaturii italiene – cum i-a spus criticul Borghese – izolează pe toţi clasicii, de la Dan te şi Petrarca pînă la Carducci şi D'Annunzio, de marea masă a ţăranilor italieni care nu au studii umaniste, în Franţa, poate Lafontaine e singurul accesibil – dar tot ce e specific „francez" în clasicism, de la Montaigne şi Racine pînă la Stendhal, cade dincolo de înţelegerea oricărui cititor.

– 246 –

în Germania, în Rusia (poate, cu excepţia ultimelor opere ale lui Tolstoi), în ţările nordice – lucrurile sînt mai mult sau mai puţin similare.

Unitatea fundamentală a fenomenelor spirituale româneşti se poate verifica şi astăzi. România este singura ţară europeană în care cel mai mare romancier este, în acelaşi timp, şi cel mai popular, adică accesibil oricărui om ştiutor de carte. *Ion şi Răscoala* ale lui Liviu Rebreanu pot fi citite cu pasiune atît de ţăran cît şi de un erudit. Să ne gîndim în ce ţară europeană se mai întîlneşte un asemenea caz. Poate fi citit Marcel Proust de orice francez, Thomas Mann de orice german, Galsworthy de orice englez sau D'Annunzio de orice italian ? De altfel, Liviu Rebreanu nu este singura excepţie. Trăiesc astăzi mai multe personalităţi creatoare româneşti care, fără să ştim dacă sînt sau nu accesibile oricărui public – poartă totuşi aceeaşi pecete stilistică şi se revendică de la aceeaşi matcă ţărănească. Am putea numi – cît ar părea de paradoxal – pe un Brâncuşi sau un Lucian Blaga...

Unitatea aceasta de care dă dovadă viaţa socială şi sufletească a neamului românesc nu are nimic dogmatic şi autoritar în ea. Trebuie să vedeţi Muzeul Satului ca să vă convingeţi de polimorfia uluitoare a civilizaţiei noastre ţărăneşti. Ochiul descoperă pretutindeni forme noi, aspre sau graţioase, solemne sau gingaşe. Geometria domină aici, cu încîntarea ei liniştită ; contururi oceanografice apar dincolo, umbre şi profiluri din lumea plantelor sau a algelor submarine. Un ochi excelent şi o memorie bună ar putea descoperi aici ceva mai mult decît o adaptare la mediu (variaţia materialelor, a dimensiunilor, a economiei casnice) ; ar putea descoperi înrudiri stilistice cu forme şi culturi străvechi. Dar toate aceste înrudiri, variaţii, invenţii – se topesc într-o intuiţie unitară ; şi toate formele dovedesc o aceeaşi nesecată putere de creaţie şi o neistovită imaginaţie. Numai contemplaţia unui monument indian poate oferi o mirare similară. Ca şi arhitectonica şi iconografia indiană, arta ţărănească românească * evită ti-

[1] Mă refer, evident, la materialul artistic risipit în Muzeul *Satului:* case, porţi cioplite, foişoare, ferestre, tinde etc.

– 247 –

parele, evită tehnica „ocupării spaţiului" prin repetarea la nesfîrşit a aceloraşi forme. Foarte aproape de viaţă, imi-tînd gestul iniţial şi fundamental al vieţii – creaţia, înnoirea, depăşirea – sensibilitatea ţărănească nu se o-preşte în tipare şi nu se lasă condusă de canoane estetice. Forme noi se nasc sub ochii noştri. Mărturia domnului H. H. Stahl este, în această privinţă, edificatoare. „Uneori lucrul era şi cu primejdie, pentru ce vroiam noi să facem, pentru că regula noastră era autenticitatea, păstrarea stilului local. Or ei, cînd li se părea că e ceva frumos la vecini, odată se apucau de stricau ce făcuseră şi trînteau nişte perechi de stîlpi ca la Gorj în plină casă tulceana. Mai ales că materialul lemnos li se da la nevoie şi cărămidă aveau la îndemînă. Cu tare multă jale se îndurau ei să nu folosească acest material bun şi nou, de dragul autenticităţii. După a lor socoteală, ori făceai casă bună, adică nouă, ori o lăsai încurcată...".

Toată frăgezimea şi spontaneitatea intuiţiei ţărăneşti este rezumată în cîteva cuvinte : „cînd li se părea ceva frumos la vecini...". Cei care vorbesc de „viaţă statică", de „întuneric" şi „mentalitate reacţionară" nu sînt întotdeauna bine informaţi. *Muzeul Satului* ne dovedeşte un lucru : rezervele de creaţie şi dorul de reînnoire al maselor ţărăneşti. Numai că această creaţie vor s-o împlinească ei, după dorul lor, şi această înnoire s-o facă după nevoile şi prin iniţiativa lor. Sub aspectul static al civilizaţiei ţărăneşti se ascunde, de fapt, o continuă împrospătare o neistovită creaţie (lucrul se verifică, de altfel, şi în folclor). Dar această creaţie nu se poate face oricum şi în orice direcţie. Sensibilitatea şi intuiţia ţărănesacă prefac, îmbogăţesc, topesc în forme noi – un material pe care e capabilă să-1 asimileze. Ceea ce, pentru un orăşean, pare static într-o civilizaţie ţărănească – este de fapt continuitatea unităţii stilistice. Orăşenii, în România, au asimilat din atîtea locuri şi cu un asemenea ritm, încît „viaţă" şi „dinamism" au ajuns să însemne, pentru ei, simultaneitate de stiluri, salturi, imitaţii prompte, hibri-dism...

– 248 –

Domnul profesor Guşti ne făgăduieşte, pentru anul viitor, un al doilea Muzeu, al satului-model. „Acolo ne vom pune problema înfăţişării a ceea ce *ar trebui să fie* satul românesc, dacă o cultură, puternică şi luminată, ar porni să crească în toată ţara, aşa cum am dori-o şi aşa cum încercăm să o ajutăm, pe toate căile, printre care una din cele mai pline de nădejdi este, credem, activitatea desfăşurată de Fundaţia Culturală Principele Carol, care a creat *Muzeul Satului Românesc."*

Unitatea stilistică a vieţii rurale ne lipseşte mai dinainte asupra eventualelor primejdii ale unui „sat model". Cine a văzut cu atenţie Muzeul Satului ştie că nu se poate teme de „modernizare", de hibridism. Cultura ţărănească este, încă, destul de fertilă ca să poată asimila şi preface, după canoanele sensibilităţii ei, şi un „sat

model". Domnul profesor D. Guşti şi colaboratorii săi de la Fundaţia Culturală Principele Carol au eliminat astfel, cu anticipaţie, orice eventuală obiecţie care s-ar fi putut aduce – din unele cercuri prea zeloase – modernizării satului, încrederea noastră în forţele de asimilare şi de creaţie ale ţărănimii a crescut impresionant prin realizarea acestui *Muzeu* permanent. După cum ţăranii, cu sensibilitatea intactă, au respins „stilul Brumărescu", tot aşa vor respinge şi orice încercare de „modernizare" făcută fără o prealabilă cunoaştere a vieţii sufleteşti rurale. Cei zece ani de muncă ai Seminarului de Sociologie condus de domnul D. Guşti, şi cei doi ani de experienţe fertile ale echipelor studenţeşti la sate, create din voinţa Regelui, ne asigură că, cel puţin în acest domeniu, România nu va încerca o reformă hibridă şi insuficientă. Totul ne face să credem că există astăzi, atît în Bucureşti cît şi în oraşele de provincie, o sumă de oameni bine pregătiţi şi entuziaşti, care cunosc pe teren realităţile româneşti. Lucrul acesta, atît de simplu în aparenţă, este totuşi revoluţionar. Căci toate reformele făcute în România modernă, şi privind viaţa socială, politică şi spirituală a satelor, au fost făcute fără o prealabilă cunoştere ştiinţifică (adică documentată) a realităţilor româneşti. Au fost unele reforme pline de intenţii lăudabile ; au fost, altele, simple reflexe ale mişcărilor ideologice din apus. Este timpul să începem reforme fundate pe o cunoaştere adîncă şi pe o înţele-

gere a sensibilităţii ţărăneşti. Reforme, se înţelege de la sine, care nu pot porni din „politic", ci trebuie să conducă, după o lungă perioadă de prefaceri, la conştiinţa politică a ţăranului.

Istoria medicinii în România

„Societatea Regală Română pentru Istoria Medicinii" a ţinut la 15 aprilie 1936 o şedinţă solemnă, în cinstea oaspeţilor străini veniţi la Bucureşti cu prilejul Congresului Internaţional al Istoricilor. Acei cîţiva savanţi cu renume european – printre care trebuie să însemnăm în primul rînd pe profesorul *Aldo Mieii,* secretarul permanent al Secţiei de Istoria Ştiinţelor de la Centrul Internaţional de Sinteză – au putut cunoaşte astfel îndeaproape ceea ce se lucrează în România în această direcţie. Renumele cercetătorilor români în istoria ştiinţelor a trecut de mult hotarele ţării. Dr. V. Gomoiu – autorul acelei grandioase monografii, *Din istoria medicinii şi a invăţămîntului medical în România* (Bucureşti, 1923) – a fost ales preşedinte al Societăţii Internaţionale de Istoria Medicinii ; Dr. Valeriu Bologa, profesor de istoria medicinii la Universitatea din Cluj şi autor a nenumărate monografii şi studii asupra trecutului medical românesc, împreună cu P. Sergescu, profesor de matematici la Universitatea din Cluj, reprezintă de mai mulţi ani România în Comitetul Internaţional de Instoria Ştiinţelor.

Atît şedinţa solemnă a „Societăţii Regale Române pentru Istoria Medicinii", cît şi apariţia primului volum din vasta operă a domnului Pompei Gh. Samarian, intitulată Medicina şi *farmacia în trecutul românesc,* ne dau din nou prilej de a discuta activitatea medico-istorică din România.

Interesul pentru folclorul medical şi istoria medicinii româneşti durează la noi de multă vreme. Lăsînd la o parte memoriul lui A. Papadopol-Calimach, despre *Pedaniu Dioscoride şi Luciu Apuleiu* (Bucureşti, 1878), în care sînt adunate cele dintîi informații asupra botanicii medicale daco-getice – s-au publicat, la intervale destul de scurte, cîteva monografii care au pregătit drumul sintezelor de mai tîrziu. Pot fi şi astăzi consultate cu folos :

– 250 –

Medicina babelor, D.P. Lupaşcu (Bucureşti, 1890) ; Istoria *naturală medicală a poporului român,* de N. Leon (Bucureşti, 1903) ; *Medicina poporului,* de Gr. Grigoriu-Rigo (Bucureşti, 1907) ; Boli *şi leacuri,* de Tudor Pamfilie (Bucureşti, 1914) ; *Superstițiile poporului român,* de G. T. Ciauşanu (Bucureşti, 1914) ; *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei,* de Ch. Laugier (Craiova, 1925) – ca să nu mai menționăm *Istoria igienei în România,* de Dr. Felix (Bucureşti, 1903) ; *Medici şi medicina în trecutul românesc,* de N. lorga (Bucureşti, 1919), sau monografiile mai speciale publicate în ultimii cincisprezece ani de Dr. Gh. Z. Petrescu, Vaian, Bologa şi alții. O mare influență a avut, în cercurile medicale, publicarea magnificului Corpus al doctorului Gomoiu. Istoria medicinii n-a mai fost privită, cel puțin oficial, ca o disciplină inutilă şi neştiințifică. Alături de activitatea doctorului Gomoiu, un sprijin excepțional a găsit istoria medicinii în doctorul Jules Gu-iart, savant enciclopedist şi organizator fără pereche, care a creat mişcarea medico-istorică de la Cluj, unde a fost profesor de la 1921 pînă în 1930. Profesorul Guiart, împreună cu elevul său Valeriu Bologa, a fundat la Cluj *Institutul de Istoria* Medicinii, *Farmaciei şi de Folclor Medical,* în care actualul director – profesorul dr. V. Bologa – a adunat o bogată bibliotecă şi un prețios material documentar. Cursul de istoria medicinii de la Universitatea din Cluj şi *Institutul de Istoria Medicinii* au deschis drumuri noi acestei discipline în România. Zeci de studenți urmează în fiecare an prelegerile, şi în fiecare an se trec la Cluj numeroase teze de istoria medicinii. *Institutul organizează* munca de adunare a materialului medico-istoric, dă directive de lucru, susține şi promovează, în cercuri cît mai largi de cercetători, interesul pentru această disciplină. Directorul *Institutului,* prof. dr. V. Bologa, a publicat pînă astăzi aproape o sută de monografii, broşuri şi articole – multe din ele în revistele speciale din străinătate – fie asupra trecutului medical din ținuturile româneşti, fie a-supra problemelor generale ce privesc istoria medicinii. Prof.dr. V. Bologa are incontestabilul merit de a fi încercat – de mai multe ori, şi în studii publicate în mai multe limbi – să justifice funcția culturală şi creatoare a istoriei medicinii. Am avut prilejul să mă ocup în altă parte despre posibilitățile unui nou umanism bazat pe is-

– 251 –

tona ştiințelor, discutînd îndeosebi activitatea lui George Sarton, cel mai erudit şi cel mai personal gînditor pe care îl are astăzi această disciplină. Dr. V.

Bologa acceptă argumentele lui Sarton şi le completează cu documente din istoria medicinii. Ultima sa contribuție doctrinară este *Universitas litterarum und Wissenschaft sgeschichte* (în „Abhanlungen zur Geschichte der Medizin und der Natur-wissenschaften", Helft 7, Berlin, 1935). Trebuiesc amintite însă şi alte cîteva scrieri în legătură cu aceeaşi problemă : *Criza medicinii şi sinteza istorică* („Clujul Medical", l noiembrie 1933 ; traducere engleză în .,Medical Life", aprilie 1935) ; *Invățămîntul istoriei ştiințelor la universități* (Cluj, 1930, „Lucrările întîiului Congres al Naturaliştilor din România") ; *Istoria medicinii şi a ştiințelor, noul umanism, sinteză* (în „Gîndirea", An.XIV, nr.6). In toate aceste studii se dezbate aceeaşi problemă capitală : posibilitatea de a crea un nou umanism bazat pe istoria ştiințelor. Solidarizarea spiritului uman în eforturile lui către *cunoaştere* poate alcătui temelia unei noi valorificări a ştiințelor şi unei noi concepții asupra omului. Istoria medicinii s-ar părea, la prima vedere, că nu e chemată să joace un rol de frunte în acest nou umanism. Centrul de greutate ar cădea pe matematici şi ştiințele fizico-naturale. Cu toate acestea, istoria medicinii aduce considerabile servicii pentru înțelegerea capacității mentale a unei epoci, sau pentru delimitarea precisă a unui „stil". Dacă n-ar fi decît exemplul problemei sifilisului şi influenței sale asupra mentalității europene – şi încă ar fi destul. „Precum ciuma a imprimat un caracter anume mentalității medievale, sombru, metafizic, astfel sifilisul a schimbat în multe felul de gîn-dire a umanității moderne. Ivirea sa a înrîurit adînc măsurile administrative şi legislative ale autorităților, dar mai ales a schimbat profund mentalitatea modernă în ceea ce priveşte viața sexuală şi manifestările ei. Cu privirea şi cunoaşterea sifilisului a dispărut naivitatea concepțiilor despre viața sexuală, ingenuitatea şi naturalețea care din antichitate au dominat pînă în timpurile renaşterii" (V. Bologa, Din istoria *sifilisului,* p. 57, Cluj, 1931). H. Sigerist şi K. Sudhof au pus în lumină relațiile organice dintre o epocă istorică şi maladia care o domină. Concepția pe care fiecare epocă istorică şi-a făcut-o despre *om,* poate fi mai limpede precizată cer cetind istoria medicinii, într-o anu-

mită epocă există *boale* – în altă epocă istorică există numai bolnavi. Asistăm astăzi, în medicină, la o reîntoarcere la hipocratism. Faptul acesta are o semnificație pe care numai filozofia culturii o poate descifra în toate implicațiile ei. Pretutindeni se observă astăzi o întoarcere la o concepție unitară şi organică a omului. Noul hipocratism – aşa cum a arătat prof. A. Castiglioni în *L'orientamento neoippocratico del pensiero medio* contemporane© (Torino, 1933), şi doctorii V. Bologa şi V. G. Mateescu într-un studiu din „Cluj Medical", l iulie 1934 – regăseşte unitatea omului. Concepțiile bacteriomorfice de la sfîrşitul veacului trecut şi începutul veacului nostru se fundau pe o viziune atomică şi difuză a „omului" ; viziune care corespunde întocmai „stilului" impresionant, dominant în acea vreme. In ultimele decenii, sîngele atrage din nou atenția medicinii. Ceea ce se numeşte

„neo-umorism modern" este, de fapt, o întoarcere la principiile hipocratice. „Intr-ade-văr, patologia modernă, bazată pe fiziologia de azi şi pe patologia umorilor, îndeosebi a sîngelui, medii în care se petrec cele mai importante fenomene ale vieţii : imunitatea, sero- şi vaccinoterapia, endocrinologia, derivaţia şi re-vulsia reluate ca mijloace terapeutice, emisia de sînge, in-firmînd patologia solidistă, celulară a lui Bichat şi Virchow, *ce sînt altceva* decît vechile principii umorale hipocratice altoite cu rezultatele progresului ştiinţei ?" (dr. V. G. Mateescu, „Clujul Medical", l iulie 1934). Neo-hipocratismul nu este numai o metodă de cercetare medicală, ci şi un nou fel de a valorifica omul, de a-1 situa în mijlocul vieţii organice.

Iată de ce istoria medicinii, departe de a f i o disciplină inutilă şi seacă, poate aduce reale servicii noului umanism al veacului nostru. Astăzi, cînd centrul de greutate cade din nou pe om – pe omul autentic, viu, unitar – istoria medicinii ne poate prezenta mai precis decît ştiinţele naturale icoana pe care omul şi-a făcut-o despre sine în decursul timpurilor. Cît de strîns legate se aflau odinioară medicina, morala şi soteriologia – ne-o dovedesc nu numai documentele de medicină magică şi religioasă, nu numai terminologia medicala a gnosticilor, buddhiştilor şi taoiştilor, ci şi anumite reforme spirituale care au influenţat profund viaţa socială a continentului nostru şi a A-siei apropiate. Ar trebui să se studieze mai sistematic le-

gaturile dintre predicaţia lui Zarathustra şi concepţia o-mului ca un misionar al luminii, al sănătăţii şi al bogăţiei, concepţie care a influenţat enorm toată viaţa spirituală a omenirii civilizate eurasiene. După Zarathustra, sănătatea şi munca, fericirea şi bogăţia sînt virtuţi obligatorii, pentru că numai prin triumful lor în omenire va putea triumfa Binele, Dumnezeul adevărat, Ahura Mazda. N. Soderblom şi A. Meillet au pus de mult în lumină legăturile dintre reforma lui Zarathustra şi agricultură. Profetul se adresa în special clasei agricole iraniene, lucrătorilor legaţi de pă-mînt, care suferiseră atîta din partea „cotropitorilor nomazi". „Binele" şi „lumina" erau în strînsă legătură cu munca agricolă – şi cu toate virtuţile sau consecinţele ei : sănătatea, bogăţia etc. Aceeaşi valoare supremă acordată sănătăţii o întîlnim şi la „săracii lui Israel", mişcare mesianică iudaică, în care bogăţia agricolă şi fericirea trupului sănătos erau considerate ca fapte bune obligatorii. Din predicaţia lui Zarathustra pornesc nenumărate izvoare spirituale care au alimentat timp de o mie de ani lumea mediteraneană şi asiatică. Medicina şi gnoza mergeau mî-nă în mină. Corpul şi sănătatea, bolile şi durerile trupeşti, toate acestea erau puse în legătură cu principiile primordiale ale Binelui şi ale Răului, ale Luminii şi întunericului. O nouă concepţie a omului ia fiinţă, în care „sănătatea" şi „medicina" joacă un rol de frunte...

Mişcarea medico-istorică de la Cluj, corn[4] uşă astăzi de prof. dr. V. Bologa, are însă de rezolvat probleme locale, înainte de a porni la drum către marile sinteze, în

care istoria medicinii să se transforme într-un instrument al filozofiei culturii. Trebuie să recunoaştem că noi, românii, intrînd foarte tîrziu în cercul de lumină al medicinii ştiinţifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru medical aparţin folclorului şi etnografiei. Medicina poporului şi folclorul medical sînt mult mai semnificative de-cît opera cutărui medic de la începutul veacului trecut. O viziune organică şi pe alocuri personală a omului se descoperă numai în medicina populară. Avem aici de-a face cu credinţe şi superstiţii care trăiesc de mii de ani pe pă-mîntul românesc. Cunoscîndu-le, descif rîndu-le, luăm contact cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri, şi poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor şi a leacurilor băbeşti. Medicina populară face

parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonică, în timp ce medicina ştiinţifică românească n-a fost decît opera unei elite de cercetători pasionaţi, care au copiat întru totul metodele din apus. Istoria medicinii româneşti nu exprimă, încă, o structură specifică românească.

Pentru bogăţia materialelor şi mai ales pentru faptul că adună documente de mentalitate colectivă medicală (pravile etc.), are un mare merit opera doctorului Pompei Gh. Samarian, *Medicina şi farmacia în trecutul românesc* (442 p., Călăraşi, 1935). Nu ştim dacă ordonarea materialelor publicate şi comentate de dr. P. Gh. Samarian în acest prim volum al vastei sale opere este cea mai nimerită. Unele capitole, bunăoară, consistă în înşirarea cronologică a tuturor informaţiilor asupra bărbierilor sau medicilor străini la curţile Domnilor români. Dar ce uluitoare sînt aceste informaţii ! Dr. Samarian a avut grijă să le reproducă integral, şi ele alcătuiesc cea mai pitorească arhivă, care interesează nu numai pe istoricul medicinii, ci şi pe etnograf, pe folclorist, pe istoricul mentalităţii româneşti. Aflăm cîteodată amănunte detestabile despre Domnii noştri. Dar, alături de acestea, întîlnim înţelepciunea potolită a *Pravilelor,* care orînduia bătrîneşte viaţa şi nevoile trupului. Cititorul are revelaţia unui „trup românesc", a unei vieţi organice înţeleasă şi judecată româneşte. Dr. Samarian publică un număr considerabil de texte, culese din Pravile, Cronicari, din D. Cantemir şi colecţia „Hurmu-zaki" – din care se desprinde rolul vieţii trupeşti, al boa-lelor şi al leacurilor, aşa cum 1-a înţeles conştiinţa românească de la 1382 la 1775, limita primului volum al operei. Este mai mult o lucrare de morfologie culturală – decît o operă strictă din domeniul istoriei medicale. Aceasta o face şi mai preţioasă şi aproape indispensabilă pentru un nespecialist, care vrea să-şi construiască imagini precise asupra istoriei mentalităţii româneşti.

Lucian Blaga şi sensul culturii

Cu ultima sa carte – *Geneza metaforei şi sensul culturii* (Ed. „Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă", Bucureşti, 1937, 210 pagini) – Lucian Blaga îşi încheie

Trilogia Culturii. Ritmul, neobişnuit în producția filozofică, în care s-au tipărit cele două trilogii (şase volume în şapte ani), adevereşte nu numai admirabila forță de creație a gînditorului român, dar şi maturitatea gîndirii sale. După atîția ani de meditații şi pregătiri preliminarii, Lucian Blaga începe să-şi „vadă" sistemul de filozofie des-făşurîndu-se în toată uluitoarea sa vastitate. Deşi, după cum mărturiseşte autorul în prefața ultimei sale cărți, nu e vorba de „sistemul unei singure idei", ci, mai degrabă, de „o simfonie sau o zidire, diversă ca material, dar străbătută de cîteva laitmotive". Unele din aceste laitmotive – ca : „Marele Anonim", „cenzura şi frînele transcendente", „potențarea tainei", „abisalul" etc. – sînt cunoscute cititorului din lucrările anterioare ale lui Blaga. Altele, ca „existența întru mister şi revelare" sînt cercetate în cartea de față. Dar „sistemul" este încă în desfăşurare. „Motive inedite se vor ivi, legîndu-se de cele vechi care, la rîndul lor, îşi vor afirma şi mai mult relieful şi dominația cu cît construcția, asemănătoare unei alcătuiri arhitectonice sau muzicale, va creşte, lămurindu-se în poarta negurilor."

Construcția aceasta simfonică se verifică şi în cuprinsul unui singur volum. Fiecare carte din trilogiile lui Lucian Blaga este alcătuită din cîteva „laitmotive". Cititorul *Genezei Metaforei,* după ce sfîrşeşte capitolul prim, „Cultură minoră şi cultură majoră", trece oarecum nedumerit la capitolul următor, care nu este, aparent, în nici un fel legat de concluziile celui dintîi capitol. Numai la a doua lectură se „simfonizează", pentru cititor, rezultatele do-bîndite de-a lungul atîtor analize, controverse şi speculații. Structura „simfonică" a *Genezei metaforei* ne îngăduie să stăruim, în aceste note fugare, asupra unui singur „motiv" – originea şi sensul culturii în concepția lui Lucian Blaga – fără ca prin aceasta să pretindem a fi epuizat bogăția şi varietatea cărții gînditorului român.

Problema culturii interesează pe Lucian Blaga încă de la cele dintîi scrieri filozofice ale sale. Micul studiu, scris în 1920, *Cultură şi cunoştință* (Cluj, 1922), dovedea o încercare curajoasă de a privi creațiunile cunoaşterii sub unghiul de vedere al istoriei şi deci, în sens restrîns, al culturii, în volumele de studii şi eseuri, care au urmat la intervale apropiate – *Filozofia stilului* (1924), *Fenomenul*

originar (1925), *Fețele unui veac* (1926), *Daimonion* (1929) – Lucian Blaga cercetează felurite categorii de creații, dovedind fertilitatea morfologiei şi a conceptului de „matcă stilistică". Totuşi, ce cale lungă bătută de la aceste volume la *Geneza metaforei şi sensuUfulturii l* Gînditorul român încearcă în trilogia culturii, şi mai ales în cartea de față, să treacă dincolo de granițele pe care şi le-au impus, din prudență sau din puținătate metafizică, filozofii contemporani ai stilului. Depăşind demult (de la *Orizont şi Stil)* concepția organicistă a culturii, Lucian Blaga îşi propune să izoleze şi să depărteze cît mai mult cultura de „biologie", apropiind-o de metafizică. Rezultatele pe care le-a dobîndit gînditorul nostru în acest sector ni se par de o considerabilă importanță. Să ne oprim cîteva clipe asupra lor.

Lucian Blaga se deosebeşte de ceilalţi doi mari filozofi contemporani ai culturii, Spengler şi Frobenius, prin ceea . cei am putea numi, cu o formulă cam prea sonoră *voinţa metafizică.* Teama de metafizică se remarcă atît la Frobenius cît şi la Spengler. Cel dintîi descoperă „matca stilistică" a unei culturi în *peisaj,* în ceea ce numeşte el *pai-deuma,* pe cîtă vreme Blaga fixează rădăcinile creaţiei culturale într-un subconştient „cosmizat", care are mai puţină valoare psihologică pe care sîntem noi obişnuiţi s-o acordăm acestui termen, cît valoarea metafizică a unui „logos larvar". Oswald Spengler omologhează cultura cu fenomenele lumii organice, socotind-o un organism autonom, care apare aproape parazitar în istorie, înzestrat cu un anumit destin biologic şi avînd, deci, o anumită limită de vîrstă. Lucian Blaga, dimpotrivă, leagă stilul culturilor de garnitura categoriilor inconştientului, scoţînd astfel cultura din seria fenomenelor organice şi acordîndu-i o demnitate metafizică de întîiul rang ; astfel că, departe de a se naşte, *a* creşte şi a muri *cu necesitate,* ca oricare alt organism, cum subliniază Spengler, o cultură poate aspira la o viaţă nesfîrşită, dacă este continuu alimentată de mutaţiile şi încrucişările care au loc în cadrul matcei stilistice. Fireşte, pe cîtă vreme la Spengler şi Frobenius stilul este monolitic, şi este aproape totdeauna explicat prin-tr-o singură valenţă, Lucian Blaga, descoperind garnitura categoriilor abisale, acordă matcei stilistice „o pluralitate

de dominante, care pot apărea succesiv în cursul istoriei aceleiaşi culturi, şi se pot înlocui una prin alta, fără ca prin aceasta să adultereze stilul".

Curajul metafizic, care caracterizează întreaga producţie filozofică a lui Bla^l) dar mai vîrtos ultimele sale trilogii, îl deosebeşte net de iluştrii săi contemporani, creatori ai morfologiei culturii. In timp ce Spengler pleacă de la biologie, iar Frobenius de la etnografie – păstrînd în construcţiile lor filozofice cultul documentului şi opacitatea faţă de problemele ultime ale metafizicii (ontologia, teleologia), caracteristice insului crescut la şcoala ştiinţelor naturale şi a istoriei – Blaga a ajuns la problema stilului, plecînd de la estetică şi, în general, de la filozofie. De aceea nivelul teoretic al gînditorului român este incontestabil superior iluştrilor tovarăşi de drum. Cum vom vedea îndată, Blaga nu şovăieşte să-şi pună probleme de metafizică (bunăoară problema teleologică) în cercetarea unui fenomen care participă, în aparenţă, atît de total la istorie şi viaţă organică, aşa cum e cultura. Evident, ajun-gînd la morfologie de la estetică şi metafizică, filozoful român este net inferior tovarăşilor săi de drum în ceea ce priveşte informaţia şi experienţa pe teren. Vastele cunoştinţe ale lui Spengler aproape că nu mai pot fi dobîndite, laolaltă, de o singură minte omenească. Experienţa de teren a lui Frobenius este, de asemenea, neegalată, chiar în lumea specialiştilor. Toate acestea sînt calităţi de care trebuie să ţinem seama, şi pe care gînditorul român – pornit pe drumul greu,

dar magnific, al creației unui vast sistem de filozofie – nu are nici timpul, nici interesul să le cucerească. Silit să zboare la înălțimi inaccesibile contemporanilor săi întru; morfologie culturală, Lucian Blaga nu poate căpăta acea familiaritate cu documentele culturale de prima mînă, familiaritate pe care nu o poate da decît îndelungi şi amănunțite cercetări. De aceea, nu ni se par întotdeauna prea fericite ilustrațiile tezelor sale. Deşi teoria fundamentală a stilurilor culturale este magnifică, formulele rezumative ale feluritelor culturi pot fi uneori răsturnate. Există, bunăoară în ceea ce priveşte cultura germanică şi indiană, nenumărate caracteristici, şi poate de o mai mare importanță, care se cer explicate prin alte dominante decît cele formulate de Blaga. Dar aceasta, re-

– 258 –

petăm, nu dăunează întru nimic teoriei generale ; singura care rămîne de pe urma unui filozof al culturii. Tezele lui Blaga vor da naştere, fără îndoială, la monografii speciale, şi ele vor fi verificate în diverse sectoare ale culturii umane, chiar dacă formulele rezumative ale acestor stiluri vor fi altele.

Curajul metafizic de care vorbeam şi care, după părerea noastră, caracterizează filozofia culturii a lui Lucian Blaga, se adevereşte de la cele dintîi rezultate dobîndite de gînditorull rămân în cartea de față. Pentru Lucian Blaga, *cultura este modul specific de a* exista *al omului în Univers.* Iar modul specific de a exista al omului în Univers, cu o altă formulă, este *existența îqntr-un mister şi revelare,* (p. 170). „Cultura e condiționată de începerea în lume a unui nou *mod,* mai profund şi în aceeaşi măsură mai riscat, *de a exista.* Acsst mod aduce cu sine fireşte o smulgere din imediat şi o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veşnic prezent" (p. 173). Pe cînd civilizația răspunde existenței omului întru autoconservare şi securitate – fiind, deci, o creație pe planul de luptă şi de apărare al *vieții* – cultura este un rezultat al încercărilor omului de a-şi *revela misterele ;* cu alte cuvinte, cultura derivă dintr-un „dezastru" metafizic, din neputința omului de a-şi revela sieşi misterele. Lucian Blaga consideră cultura ca o *cădere,* deşi catastrofa aceasta nu are nici un element pesimist în concepția gînditorului nostru. Pentru că, este adevărat că omul nu-şi poate revela misterele – din cauza frînei transcendentale a Marelui Anonim, care se apără astfel de încercarea omului de a i se substitui prin această revelare – dar nu este mai puțin adevărat că tocmai prin această încercare omul se apropie mai mult de transcendent, marcînd astfel punctul maxim al existenței sale în Cosmos. Ceea ce constituie „căderea" omului constituie, în acelaşi timp, măreția lui. Pentru că, dacă omul ar renunța la încercarea de a-şi revela misterele, dacă s-ar mulțumi să trăiască numai pentru autoconservare şi securitate, ar renunța, prin aceasta, la firea lui de om. Singularizarea omului în Univers se datoreşte tocmai acestei încercări permanente a sa de a-şi revela misterele, încercarea asta se deosebeşte *calitativ* de orice alt gest al omului. Şi nu este numai un gest *nou* în Univers, ci un *gest unic,* care aduce

după sine o *mutațiune ontologică.* „Aşa cum în natură

admitem mutațiuni biologice de apariție subită prin salturi a unor noi specii, trebuie să admitem în Cosmos şi mutațiuni ontologice de noi moduri de a exista ca atare" (p. 174). Cîtă vreme, însă, în Univers există milioane de mutații biologice, milioane de specii de organisme, există numai foarte puține *moduri de a exista,* mutațiuni ontologice (p. 175). Cultura este rezultatul unei asemenea mutațiuni ontologice.

Omul încearcă să-şi reveleze misterele : Marele Anonim zădărniceşte această încercare, pentru a menține echilibrul în Univers, pentru a nu lăsa pe om să i se substituie ; dar efortul omului, deşi eşuează, îi deschide calea spre creația de cultură. Cultura este rezultatul mutațiunii ontologice care are loc la om, prin încercarea sa de a-şi revela misterele. Ca atare, orice creație culturală este o garanție de echilibru în Univers ; căci, pe de o parte, ea apără pe Marele Anonim, iar pe de altă parte, ea păstrează pe om în condiția sa specifică de a .exista. Departe, deci, de a fi un parazit, sau o boală a vieții, cultura este un triumf al vieții şi un triumf al omului.

Marele Anonim se apără împotriva omului prin „matca stilistică" ; sileşte, adică, pe orice[1] om creator de cultură să creeze într-un anumit *stil.* Actele de creație ale culturii nu sînt decît întîmplător dirijate de categoriile conştientului. Ele îşi găsesc izvorul şi puterea plăsmuitoare în „matca stilistică", aşa cum o înțelege Blaga : ca o garnitură de categorii abisale ale inconştientului, para-cores-pondente categoriilor conştientului. Orice ar face – pe plan spiritual – _pmul nu poate face *decît* prin aceste categorii abisale. Or, aceste categorii sînt frînele trans-cedentale ale Marelui Anonim, cenzura prin care se apără el împotriva încercărilor omului de a i se substitui.

Cultura, aflîndu-se la intersecția atîtor planuri de existență, este condiția maximă pe care o poate dobori omul în Univers. Lucian Blaga se deosebeşte, în această privință, de toți înaintaşii şi contemporanii săi, care consideră cultura ca o boală, un organism, un blestem sau o abstracțiune care sterilizează viața şi închide calea mîn-tuirii. Nu e locul aici să comentăm, aşa cum se cuvine, valoarea de maximă sinteză pe care o are teoria lui Blaga. Ea cuprinde atîtea planuri şi îndestulează atîtea întrebări, încît dacă n-ar fi elaborat decît această teorie, şi gloria

filozofică a gînditorului român ar fi fost de-ajuns de temeinică. Blaga este singurul, între filozofii culturii, care n-a şovăit să-şi pună problema ontologică, în legătură cu creația culturală şi stilul. Curajul acesta metafizic are considerabile rezultate. Să notăm pe cel dintîi : se scoate cultura din seria faptelor istorice,! şi i se acordă o validitate metafizică. Deşi creația de cultură reprezintă o *eşuare* a încercării omului de a-şi revela misterele, ea are, în sine, destule *semne ontologice,* care pot fi numai catalogate de istorie, dar nu pot fi înțelese decît de metafizică.

Un amănunt din Parsifal

în legătură cu Parsifal există un episod foarte semnificativ. Se spune că Regele Pescar *(le rois pescheor)* a căzut bolnav, şi nimeni nu-1 putea vindeca. Era o boală ciudată : neputinţă, bătrîneţe, extremă devirilizare. Să amintim că acest Rege Pescar – în jurul căruia s-au construit atîtea ipoteze – era, în unele texte medievale, regele Gra-alului ; sau, în orice caz, în directă legătură cu sfîntul potir pe care, cum spune legenda, Josef din Arimatheea îl adusese în Europa. Nu e locul aici, şi nici nu stă în intenţia acestei note să urmărim sensul simbolic al denumirii de „Rege Pescar" *(li riche pescheour).* Destul să spunem că „peştele" a simbolizat *reînnoirea, renaşterea, nemurirea.* PotirurSfîntului Graal se confunda, uneori, cu „bogatul pescar" ; bunăoară, în *Joseph de Arimathia* a lui Robert de Boron. Pe de altă parte, în legenda Graalului au intervenit şi elemente din tradiţia nordică, celtică. Şi această tradiţie celtică vorbeşte de un „peşte *a*\ înţelepciunii" *(salmon of wisdom),* care poate fi pus în legătură cu Gra-alul şi „regele pescar" (A Nutt, *Studies on the Legend of the Holy Grail,* London, 1888, p. 158).

Boala Regelui Pescar a adus după sine sterilizarea întregii vieţi din jurul castelului unde agoniza misteriosul suveran. Apele nu mai curgeau în albiile lor, pomii nu mai înverzeau, pămîntul nu mai rodea, florile nu mai înfloreau. Se spune că atît de cumplit era acest blestem fără înţeles, încît nici păsările nu se mai îndrăgosteau, şi porumbiţele se ofileau singure printre ruine, pînă ce că-

deau doborîte de aripa morţii. Chiar şi castelul se pară-ginea. Zidurile se surpau lent, măcinate parcă de o putere nevăzută : putrezeau podurile de lemn ; pietrele se desfăceau din parapet şi se făceau scrum, ca şi cum veacurile s-ar fi scurs asemenea clipelor. (Ca să pun în lumină semnificaţia amănuntului pe care-1 comentez, am folosit, în această descriere a părăginirii ţinutului si a bolii regelui, episoade din două texte diferite ; cel dintîi se referă la Şir Gawain, celălalt la Parsifal ; cel dinţii este ms. Bibi. Nat. f. Frangais, 12576, citat de Jessie L. Weston, *From Ritual to Românce,* Cambridge 1920, p. 12 ; celălalt, din *Perceval,* ed. Huncher, p. 466, citat de Weston, op. *cit.,* p. 13).

Veneau necontenit cavaleri din toate colţurile lumii, atraşi de faima Regelui Pescar. Dar erau atît de miraţi de părăginirea castelului şi de boala misterioasă a regelui, încît uitau că veniseră ca să întrebe de soarta şi locul sfîntului potir al Graalului – şi se apropiau stingheriţi del bolnav, compătimindu-1 şi întărindu-1. Şi după vizita fiecărui cavaler, regele se îmbolnăvea mai rău, şi întreg ţinutul era mai bîntuit. Iar cavalerii care înnoptau în castel erau găsiţi morţi a doua zi de dimineaţă.

Iată însă că se îndreaptă spre Regele Pescar, fără să ştie de boala acestuia, Parsifal. în treacăt fie spus, Chretien de Troyes, în al său *Perceval* – roman rămas, după cum se ştie, nesfîrşit – îşi făcea eroul, cu tot dinadinsul, un prost. Chretien de

Troyes, ca să exalte harul divin care transfigurează pe paladin, se trudeşte să ni-lj arate ca un adevărat *Perceval le simple,* sau, cum spunea Nutt, un reprezentant al lui *the Great Fool,* tip bine cunoscut în folclorul universal (cf. Eugene Anitcof, *Joachim de Flore et Ies milieux courtois,* Rome, 1931, p. 308-309). Plecarea lui Parsifal e ridicolă : toți cavalerii rîd cînd îl văd cum încalecă şi-1 văd trecînd cu *gaverlos.* Apoi, ce poate fi mai ridicol pentru un cavaler decît să te serveşti de un bici, *une roote,* ca să-ți mişti calul ? ! Ajuns la) curtea regală, Parsifal continuă să fie comic şi să-şi amuze vecinii prin purtarea lui necioplită. Nu este numai necioplit, este chiar prost. Chretien de Troyes ne spune că, întîlnind o fată, Parsifal se repede la ea şi o sărută, căci aşa i se spusese că obligă „la courtoisie". (Toate episoadele, citate în cartea lui Anitchkof, p. 309 sq.).

Nu vi se pare că acest Parsifal – cel puțin, aşa cum 1-a înțeles Chrătien de Troyes – este un admirabil prototip al lui Don Quichotte ? Sînt întîmplări identice, şi o psihologie întru totul corespondentă. Bunăoară, calul prost al lui Parsifal şi ridicolul plecării sale (mama încearcă să-1 oprească *pentru a nu se face de ris la curtea regelui!).* Şi scena cu fata îmbrățişată. Dar, mai ales, mi se pare revelantă *stupiditatea* celor doi cavaleri, înapoia prostiei şi ridicolului lor – lucra Harul (la Parsifal) şi Visul (la Don Quichotte). Ce păcat că Unamuno, care citise tot, n-a cunoscut savuroasele descrieri ale lui Chretien de Troyes ! Cavalerul Tristei Figuri şi-ar fi găsit un admirabil tovarăş în acest *Perceval le simple,* nesupus față de toate regulile conduitei cavalereşti, şi purtînd totuşi Harul care va transfigura cavaleria medievală într-un nou tip de umanitate.

Să ne întoarcem însă la castelul Regelui Pescar, unde ajunge şi Parsifal. La întîia lui vizită, nici el nu se dovedeşte un „trimis". Pleacă, şi i se spune că *trebuie să-l întrebe pe Regele Pescar despre Graal.* „Se tu eusses demande quel' en on faisoit, que li rois ton aiol fast gariz de l'enfermetez qu'il a, et fust revenu en sa juvente" *(Perceval,* ed. Hucher, p.966 ; Jessie L. Weston, *From Ritual to Românce,* p. 13). Intr-adevăr, a doua oară, apropiindu-se de Regele Pescar şi *punîndu-i întrebarea justă,* întrebarea *necesară* – regele se înzdrăveneşte ca prin miracol, şi întinereşte. „Le rois pescheor estoit gariz et tot muez de sa nature."

In cealaltă legendă paralelă, a lui Şir Gawain, îndată ce eroul întreabă despre *Lancea* cu care fusese străpuns Mîntuitorul pe Cruce (deci, un substitut, sau un auxiliar al potirului Graal), „apele încep să curgă din nou în albiile lor, şi toate pădurile înverzesc" (Weston, *ibidem,* p. 12). Alte versiuni menționează restaurarea miraculoasă – prin simpla întrebare a lui Parsifal – a castelului şi regenerarea întregului ținut...

A fost de-ajuns o singură întrebare ca să se împlinească această minune. Dar întrebarea lui Parsifal *era aşteptată.* Pentru că nimeni nu o mai punea, pentru că nici un cavaler nu era atît de pătruns de nebunia căutării Graalului,

încît să treacă peste orice regulă de bună creştere (să nu întrebi un om bolnav) şi să afle taina sfîntului potir – de aceea se agravase boala regelui şi ritmul întregii vieți cosmice se alterase. Nu era deci o simplă întrebare – ca toate celelalte pe care le rostiseră cavalerii dinaintea lui' Parsi-fal – ci *întrebarea justă,* singura aşteptată, singura care putea fructifica, întrebările celorlalți se născuseră din mirare sau politeță. Ele nu porneau din nevoia urgentă a cunoaşterii adevărului şi mîntuirii – pentru că asta simboliza, pentru lumea medievală potirul Sfîntului Graal : adevărul şi mîntuirea. Dar Parsifal, care venise la castel ca să afle Graalul, pune o singura *întrebare :* întrebarea justă. Şi observați că rostirea ei nu-1 lămureşte numai pe Parsifal. înainte chiar de a i se răspunde unde este Graalul, pronunțarea corectă a întrebării juste aduce după sine o regenerare cosmică, pe toate nivelurile realității : apele curg, pădurile înfrunzesc, fertilitatea coboară pe pămînt, virilitatea şi tinerețea regelui sînt restaurate.

Episodul acesta din legenda lui Parsifal mi se pare semnificativ pentru întreaga condiție umană. Este poate în destinul nostru să ne refuzăm *întrebarea justă,* necesară şi urgentă, singura întrebare care contează şi fructifică, în loc să ne întrebăm, în termeni creştini : unde este adevărul, calea şi viața ? – ne rătăcim într-un labirint de întrebări şi de preocupări care pot avea un anumit farmec şi chiar anumite însuşiri, dar care totuşi nu fructifică întreaga noastră viață spirituală.

Episodul acesta din Parsifal exprimă admirabil faptul că, înainte chiar de a afla vreun răspuns satisfăcător, „întrebarea justă" regenerează şi fertilizează ; şi nu numai ființa omenească, ci tot Cosmosul. Nimic nu oglindeşte mai precis ratarea omului care refuză să se întrebe asupra sensului existenței sale decît această icoană a firii întregi care suferă în aşteptarea unei întrebări. Nouă ni se pare că ratăm singuri, unul cîte unul, pentru că refuzăm să ne întrebăm : unde este adevărul, calea şi viața ? Credem că mîntuirea sau naufragiul nostru ne priveşte pe noi singuri. Ni se pare că problematica noastră, bună sau rea, nu angajează pe nimeni în afară de noi.

Dar lucrul acesta nu este adevărat. Există o solidarizare a oamenilor şi în destinul lor spiritual, nu numai pe nivelurile joase, în instinctele sau interesele lor economice.

– 264 –

E greu să se mîntuiască un om singur – care stă în mijlocul oamenilor – dacă vecinii lui nici măcar nu-şi pun problema mîntuirii. Un gînditor atît de profund şi de original ca Origenes n-a pregetat chiar să afirme că oamenii se vor mîntui toți laolaltă *(apokathastasis),* iar nu unul cîte unul. E greu de spus în ce măsură are dreptate Origenes, în acest punct. Dar este sigur că ecumenicitatea rămîne idealul oricărei forme de viață creştină.

Iar dacă am interpreta episodul din *Parsifal,* am putea spune că firea întreagă suferă de nepăsarea omului față de întrebarea centrală. Solidaritatea s-ar întinde,

aşadar, nu numai asupra întregii comunităţi omeneşti din care facem parte, ci chiar asupra vieţii cosmice, însufleţite sau aparent neînsufleţite, din jurul nostru. *Paideuma* suferă, se adulterează odată cu ratarea noastră nesemnificativă. Pierzîndu-ne timpul cu futilităţi şi întrebări frivole, nu ne omorîm numai pe noi, aşa cum se omorau acei cavaleri neînţelepţi din legenda Regelui Pescar. Omorîm, prin moarte lentă şi sterilizare, o părticică din Cosmos. Cînd omul uită să se întrebe în ce parte stă izvorul mîntuirii lui, se ofilesc cîmpurile şi se-ntristează, sterpe, păsările. Ce admirabil simbol al solidarităţii omului cu întreg Cosmosul !...

Şi atunci, în lumina acestui episod din *Parsifal,* ce co-vîrşitoare însemnătate capătă deodată toţi acei care nu şovăiesc să întrebe şi să se întrebe asupra adevărului şi vieţii ! întrebările care tulbură somnul acestor oameni şi dramele care le macerează sufletul susţin şi alimentează un neam întreg. Prin pătimirea acestor cîţiva aleşi fructifică şi izbîndeşte cultura fiecărei naţiuni, şi îşi face drum în timp istoria. Nu numai că oamenii pot trăi *sănătoşi* prin întrebările ce şi le pun aceşti cîţiva aleşi, care, asemenea lui Parsifal, pătimesc pentru lenea noastră spirituală ; ci întreaga fire s-ar paragini şi s-ar steriliza din cauza lipsei noastre de inteligenţă, generozitate şi curaj, îmi place să cred, cum lasă a se înţelege *Parsifal,* că am devenit deodată, peste noapte, sterpi şi bolnavi – ca întreaga viaţă din castelul Regelui Pescar – dacă n-ar exista, în fiecare ţară, în fiecare moment istoric, anumiţi oameni dîrji şi luminaţi, care *să-şi pună întrebarea justă...*

II.

CIŢIVA OAMENI

Despre Halo Svevo

Cariera literară a lui Italo Svevo se deosebeşte de soarta tuturor marilor scriitori care au fost neînţeles! de o generaţie şi apoi ridicaţi în slavă de generaţia sau generaţiile următoare. Cu toate acestea, cariera sa literară a fost comparată cu cea a lui Samuel Butler, James Joyce sau chiar Marcel Proust. Alăturarea aceasta de nume pare la început justificată. Fiecare dintre aceşti mari scriitori a debutat cu o carte care s-a bucurat de oarecare succes la început, dar toţi au întîmpinat o surdă şi îndelungă rezistenţă cu operele lor următoare, adevăratele lor opere revoluţionare de altfel. Samuel Butler a avut singurul său succes cu *Erewhon* (1872) şi, deşi a mai publicat o duzină de cărţi, marele său talent şi uluitoarea sa personalitate n-au atras atenţia nimănui, pînă după moarte, după apariţia capodoperelor *The way of all flesh* (1903). James Joyce debutează strălucit cu volumul de nuvele *Dubliners,* are mai puţin succes cu prima sa carte revoluţionară *A Portait of the Artist as a Young Mân* (apărută întîi în foileton, în 1914-1915, apoi în volum în 1916), iar *Ulysses,* capodopera sa, n-a ajuns celebră decît prin cenzura engleză şi prin eforturile lui Valery Larbaud, în nici un caz prin entuziasmul lectorilor. De asemenea, prima carte a lui Proust, *Leş Plaisirs et Ies Jours* a avut

destul succes, în timp ce revoluționarul tom *Du cote de chez Swann* a întîmpinat binecunoscuta rezistență, nu numai în public, ci şi în elită.

S-ar părea că acelaşi lucru s-a petrecut şi cu Italo Svevo. Primul său roman, *Una vita,* apărut în 1892, a fost excelent primit de public şi de critică, încurajat de acest debut, Svevo publică după şase ani extraordinarul său roman *Senilitā* – care nu e remarcat de nimeni, asupra căruia nu se scrie nici un rînd, nicăieri, şi de valoarea căruia nu-şi dau seama nici măcar acei critici care lău-

– 266 –

daseră excesiv, şase ani în urmă, cartea sa de debut. Tace» rea aceasta atît de generală şi atît de semnificativă năruia complet incipienta carieră literară a lui Svevo. Ceilalți „neînțeles!" – Butler, Joyce, Proust – au continuat să lucreze în umbră, aşteptîndu-şi timpul lor. Italo Svevo, însă renunță definitiv la scris. De abia după 25 de ani – şi numai în urma sfaturilor lui James Joyce – îşi publică ăl treilea şi ultimul său roman, *La coscienza di Zeno,* care îi aduce faima mondială pe care o merita încă din 1898. Faima, dar nu şi succesul ; căci, asemenea lui Samuel Butler şi James Joyce, scriitorul triestin nu are nici astăzi succes 'de public, deşi în lumea întreagă se vorbeşte despre el. *La coscienza di Zeno,* apărută în 1923, a avut a doua ediție de abia în 1929, şi nu ştiu dacă astăzi această piatră de hotar a literaturii italiene a ajuns la a treia ediție. Deşi în Franța i s-au dedicat numere întregi din reviste (d. p. *Le navire d' argent,* din 1 februarie 1926, numărul din N. R. F. etc.). traducerea franceză n-a avut decît un succes de elită. Versiunea germană (apărută la Zurich, 1928) nu s-a mai retipărit. Oriunde a fost tradus, Svevo n-a cunoscut succesul de public pe care îl merita. Poate că dacă s-ar fi tradus mai întîi excelentul roman Senilitā, lucrurile s-ar fi schimbat ; căci această carte, care este şi mai mică (280 pagini, față de 540 pagini mari ale *Conştiinței lui Zeno)* are toate şansele de a fi gustată de mase largi de cititori.

Sînt scriitori care interesează nu numai prin opera lor, ci şi prin vicisitudinile carierei lor literare. Italo Svevo este fără îndoială unul dintre aceştia. Puțini sînt autorii care să te facă să desperezi cu mai multă sinceritate de prostia contemporanilor şi de nenorocul lor. Literatura italiană ar fi fost fără îndoială mai bogată dacă Svevo ar fi întîlnit un singur recenzent al romanului său Senilitā. Bărbat timid şi bogat (seamănă doar atît de mult cu eroul său Zeno Cosini), s-a dat foarte repede bătut şi a renunțat senin la literatură. Dacă soarta n-ar fi vrut ca James Joyce să-şi aleagă Triestul ca loc de refugiu şi să fie angajat chiar în familia lui Svevo ca profesor de limba engleză – cine ştie dacă am fi avut astăzi romanul de fericită maturitate, *La Coscienza di Zeno...*

S-ar putea duce mai departe problema aceasta a *absorbției* unui scriitor de publicul sau elitele țării sale. Căci

– 267 –

este într-adevăr revelantă sinceritatea cu care un public sau o elită îşi

mărturiseşte gradul său de inteligenţă şi de gust în faţa unui autor revoluţionar a cărui operă trebuie asimilată. Svevo n-a început încă a fi absorbit în Italia. Se repetă „cazul" lui Samuel Butler – cu deosebirea că Svevo n-a avut vreme să-şi facă singur pedagogia operei sale ; să-şi înveţe cititorii cu ea, creînd punţi de comuniune, explicîndu-se şi explicitîndu-se. Svevo a avut nenorocul că a fost „descoperit" cîţiva ani în urma lui Proust. S-au şi făcut, de altfel, apropieri între *Zeno şi A la re-cherche du temps perdu.* încercările acestea de a explica un autor situîndu-1 alături de un altul nu folosesc mare lucru ; mai ales cînd se ia ca punct de contact o operă atît de complexă şi de puţin explorată cum este oprea lui Proust. Tot atît de exterioară a fost şi încercarea de a explica pe *Zeno* prin psihanaliză. Este adevărat că psihanaliza se menţionează în acest roman – dar numai pentru a justifica lunga şi oarecum haotica confesiune care urmează. Ca să fie lăsat să scrie în voie, fluvial şi totuşi capricios în alegerea amănuntelor – Italo Svevo uzează de acest truc de tehnică literară, şi-şi justifică întreaga povestire prin cîteva pagini în care se menţionează binecunoscuta terapeutică psihanalitică.

Dacă am voi cu orice preţ să găsim familie literară şi acestui scriitor atît de personal, ar terebui să căutăm în altă parte ; în literatura engleză, mai ales. S-ar putea vorbi de Laurent Sterne, de Samuel Butler, chiar de Swift ; s-ar putea vorbi de Cehov şi de Wyndham Lewis (deşi pe acesta din urmă nu putea în nici un caz să-1 cunoască), şi poate de James Joyce din *A Portrait of the Artist as a Young Mân.*

Există fără îndoială cîteva linii de forţă care unesc operele tuturor acestor autori. Există acel umor nealterat nici de conştiinţa valorii şi specificităţii sale (ca la un Jerome K. Jerome), nici de funcţia sa socială sau dogmatică (bunăoară, „umorul" lui Shaw sau Chesterton). Există apoi şi un talent neistovit de a face să trăiască oameni normali în împrejurări ridicole – şi de a-i face să trăiască nu la întîmplare, ci aduşi acolo prin forţa propriilor lor analize de la sine – talent din care împărtăşeşte şi Sterne, şi Cehov, şi Butler şi Svevo.

– 268 –

Probabil că Svevo este singurul autor italian modern care a practicat cu succes umorul : în *romanul* italian, în orice caz, este singurul, întreaga literatură italiană – aulică, retorică sau vehement plebeie – se refuză acestei atitudini de acidă simpatie, care stă la baza oricărei specii de umor. Să dovedeşti o sinceră atenţie în faţa oamenilor şi a faptelor omeneşti considerate global, şi să ai totuşi, în acelaşi timp, infinite rezerve mentale în ceea ce priveşte detaliile acestor eroice sau triste fapte – iată o atitudine care nicăieri pe continent n-a fost prea bine primită, nu numai în Italia. Există în literatura italiană contemporană doi scriitori care au încercat un fel de umor meridional : Papini şi Panzini. După cum se ştie, n-a izbutit al doilea. Papini, în nuvelele şi schiţele sale – mai ales în volumul *Buffonate,* în prefaţa căruia îşi justifică de altfel proza sa, tipărită într-o ţară „unde *humour-ul* nu e înţeles, *l'es-prit e* de mîna a doua, iar *witz-ul* pare vulgar" – obţine un fantastic

prea logic ca să impresioneze şi un sarcasm prea rece ca să mai doară. Lucid chiar cînd e retoric, Papini nu izbuteşte să încetăţenească umorul, deşi a izbutit în lucruri mai grele (bunăoară, demonismul şi invenţia fantastică). Iar ceea ce se numeşte umorul lui Alfredo Panzini, acesta nu e decît un anumit optimism camuflat sub erudiţie, *românită* şi misoghinism. în romanul italian contemporan, umor şi geniu n-a avut, laolaltă, decît Italo Svevo. Geniile specific italiene – şi nu numai ele – se refuză acestei categorii spirituale.

De altfel, nu ştiu dacă umorul e calitatea specifică a literaturii lui Svevo ; el este, în orice caz, o notă nouă în climatul italian, şi unul din multiplele sale însuşiri. Svevo a debutat cu romanul atît de „realist" în aparenţă *Una vita,* în care – deşi nu se găsise încă pe sine – pot fi descoperite latenţele întregii sale epice de mai tîrziu. Romanul acesta a fost numit „flaubertian" ; probabil că părea lucrat realist şi cu mare dragoste de meşteşugul scriitoricesc în acelaşi timp. într-adevăr, Una uita este romanul cel mai echilibrat al lui Svevo. Şi e probabil că a plăcut în 1892, tocmai pentru defectele sale – pe care le-au scos la lumină cele două romane ulterioare. Căci Una *vita* are încă porţiuni inerte, în timp ce *Senilită* şi *Zeno* sînt organisme perfecte, vii. Ceea ce ne poate interesa în acest roman sînt

mai ales acele elemente epice care prevestesc pe autorul de mai tîrziu, elemente atît de revoluţionare în 1892, încît au fost chiar socotite dăunătoare. Să încercăm să le desprindem.

După cum s-a observat, există creatori a căror operă – cît ar fi ea de vastă – prezintă cîteva motive centrale uşor de surprins ; motive care, într-o operă literară, joacă rolul miturilor centrale dintr-o civilizaţie sau dintr-o epocă de cultură. Şi după cum prezenţa mitului central în orice manifestare spirituală sau etapă istorică a unei anumite civilizaţii verifică „autenticitatea" întregii creşteri organice a acestei civilizaţii – tot aşa descoperirea „motivelor" centrale în toate fragmentele unei opere literare ne ajută să stabilim pe de o parte „autenticitatea" operei, iar pe de altă parte unghiul sub care ea trebuie privită ca să ni se arate în toată plinătatea şi frumuseţea ei. Sînt opere pe care nu ştim încă să le privim, *cum* să le privim. Fără îndoială că o bună parte din frumuseţea sau semnificaţia lor ne scapă tocmai din cauza aceasta. *Divina Commedia, Tristram Shandy, Faust* sînt asemenea opere, care nu se revelează şi nu pot fi absorbite decît după o asceză preliminară (o iniţiere tehnică) şi după ce unghiul prin care trebuie contemplate a fost bine precizat.

Romanele lui Italo Svevo au un asemenea fir roşu conducător ; pe urma căruia te apropii nu numai de „originalitatea" epicii sale, dar şi de singurul punct central prin care toate însuşirile sale se întretaie ; însuşiri care sînt prezente – în stare latentă – şi în *Una vita.* Aşa e, de pildă, *moartea.* In toate românie lui Svevo se întîmplă o moarte în familia „eroului" ; în *Una vita,* moartea mamei ; în *Senilită* moartea surorii ; în *La Coscienza di Zeno.* moartea tatălui. Moartea este văzută

totdeauna prin părinți şi frați, niciodată prin dragoste ; nicăieri în romanele lui Svevo nu moare „iubita" sau „iubitul". Niciodată, deşi moartea nu poate ajunge catastrofă, ardere la alb, „cunoaştere". Moartea se întîmplă alături de erou, şi deşi acesta este îndeaproape angajat – nu află nimic prin ea. Nu există nicăieri în opera lui Svevo, o *depăşire,* o durere mare, definitivă, care să pună capăt unei vieți şi să însă-mînțeze alta. De aceea ai impresia că nu se termină niciodată nimic ; de aceea sinuciderea lui Alfonso, din *Una vita*

– 270 –

este. forțată, exterioară. Un perfect erou de al lui Svevo era dator să supraviețuiască. Dragostea nu-1 dusese nicăieri (Alfonso nici nu iubise), moartea nu-1 învățase nimic.

Cu cît Svevo se descoperă mai limpede pe sine, cu atît întîmplarea morții este mai magistral expusă. Este adevărat că în cîteştrele romane, moartea este precedată de o lungă agonie *neîmpărtăşită,* necunoscută celorlalte personaje. Dar cîtă deosebire între agonia mamei din *Una vita* (agonie lungă fără a fi semnificativă, obositoare fără a ajunge halucinantă, mai mult o bolire inertă, subumană) şi agonia surorii din *Senilità* (plină de surprize, întretăiată de nebunie, ca un coşmar de obosită virginitate) sau agonia tatălui din *La Coscienza di Zeno l* Moartea tatălui, în acest ultim roman, arată adevăratele granițe ale epicii lui Svevo. Nu mai este o simplă agonie, ca în celelalte romane, ci o obscură revelație a unor existențe sau valori aparți-nînd condiției de după moarte. Tatăl lui Zeno Cosini are certitudinea că *ştie* ceva care trebuie comunicat înainte de a muri ; ceva simplu, dar de o supremă semnificație ; într-un cuvînt, o *revelație.* Svevo foloseşte mult talent şi umor ca să povestească că împrejurările acestea ante-mortem, cârd de obicei invită la frauda literară sau la un lirism deplasat. Aici umorul intervine direct ca să dea morții ca întîmplare, şi sentimentul morții în general, cuvenita eficiență. Un umor calm şi subteran, provocat mai ales de împrejurări, nu de psihologie.

Cum am observat, agoniile personajelor lui Svevo nu se comunică, nu răzbat în inima fiilor sau a fraților. Este în izolarea aceasta în suferință un semn tragic, dar şi un prilej de umor. Intr-adevăr, nelovind niciodată în polii dramatici – în „iubit" sau „iubită" – moartea se petrece „în familie", neangajînd viața celorlalți decît fragmentar, exterior, umoristic. Durerea este mai mult mimată ; nici o răsturnare de valori, nici o revelație nu se luminează în sufletele supraviețuitorilor. Un sentiment de precaritate şi jenă străbate aceste grupuri umane, prost sudate între ele. De altfel, ridicolul situațiilor şi umorul personajelor lui Svevo este alimentat tocmai de această funciară incapacitate de a se depăşi pe sine, de această mare neînțelegere în fața morții, de zăpăceala şi improvizarea în fața dragostei. Toate personajele lui Svevo se antrenează

– 271 –

în dragoste din întîmplare (Alfonso în *Una vita),* din precaritate (Emilio în

Senilità}, din timiditate (Zeno în La *Coscienza di Zeno).* Nu cred să existe o altă mare operă literară în care dragostea să joace un rol atît de suspect. In fond, oamenii lui Svevo au cu toţii veleităţi sentimentale şi nostalgii pasionale, dar toţi ezită în faţa dragostei ca atare – şi aproape toţi sînt antrenaţi de evenimente în tovărăşii erotice sau căsătorii fără nici o noimă. Cu toate acestea, opera lui Svevo este bogată în femei ; unele[1] din ele – bunăoară Angiolina din *Senilità* – (obsedează memoria lectorului cu aceeaşi vehemenţă ca o creatură din Bronte, Dostoevski sau Balzac. Dar toate aceste femei au un destin sterp printre personajele lui Svevo. Nici una nu se *realizează ;* chiar acea neuitată Angiolina, care rezumă inconştient şi fermecător latenţele feminităţii, ghicind toate jocurile curtezanei de rînd şi avînd totuşi gesturile marilor logodnice, chiar Angiolina eşuează lamentabil, mîngîiată numai de umorul blînd a lui Svevo.

Sînt în cele trei romane ale triestinului o serie de în-tîlniri între personaje, adunare laolaltă de oameni, în care simţi neputinţa autorului de a-şi stăpîni propriile sale creaţii.'Este o emoţie rară şi uluitoare să afli deodată autonomia oamenilor dintr-o carte. Asemenea libertăţi – pe care romanul englez le cunoaşte din belşug – dovedesc, oricît ar părea de paradoxal, talentul epic al autorului, în Svevo, oamenii se întîlnesc după bunul lor plac. Chiar în-tîlnirile bine fixate de autor au atîtea surprize (bunăoară, prima vizită a lui Alfonso în casa Annettei) încît uluiesc lectorul. Cred că acest talent al lui Svevo de a aduna oamenii şi a-i lăsa să-şi facă de cap – însuşire atît de rară în literatura italiană – n-a fost îndeajuns de remarcat. S-a spus mereu despre Italo Svevo că este un observator şi un psiholog, că romanele sale sînt intime şi analitice – dar nu s-a atras atenţia asupra epicii sale pure, asupra talentului său de a povesti întîmplări variate, concrete, de a construi o istorie adîncă şi bogată nu prin introspecţie, ci prin aventuri stranii şi evenimente pline de umor. Obsedaţi de asemănarea cu Proust, criticii şi lectorii au stăruit asupra tehnicii analitice din *La Coscienza di Zeno.*

Intr-adevăr, în romanul italian contemporan, *Zeno* ocupă un loc aparte tocmai prin ce se numeşte, foarte

- 272 –

aproximativ, „analiză" (şi care nu e, de fapt, decît o desă-vîrşire a *atenţiei).* Dar, luînd în consideraţie cele trei romane, meritele epice ale lui Svevo întrec pe cele „analitice". Romancierul triestin a introdus în cărţile sale zone, oameni şi evenimente care nu ispitiseră atenţia celorlalţi.

Una din porţiunile care fac din *Zeno* o capodoperă a romanului modern – este tocmai istoria unei întreprinderi comerciale. De la Balzac nu s-au mai scris pagini atît de fascinante asupra speculaţiilor bancare, asupra inocenţei cu care un diletant ca Zeno Cosini şi cumnatul său Guido sînt antrenaţi în afaceri dezastruoase.

Cîteva laitmotive sînt uşor recunoscute în opera lui Svevo. De pildă bătrîneţea. *Senilità,* deşi scrisă pe cînd autorul era încă tînăr, poartă în germen toate obsesiile

sale crescute în jurul bătrîneții ; „bătrînețea" înțeleasă nu ca o etapă biologică, ci ca o ratare a vieții. La *Coscienza di Zeno,* compusă la bătrînețe, este povestea unui bătrîn. Al patrulea roman, din care Svevo scrisese numai vreo treizeci de pagini • – şi care trebuia să fie urmarea la Zeno – se numea *II vecchione.* O lungă şi savuroasă nuvelă se numeşte La *novella del buon vecchio e della bella* fan-*ciulla.* în toată opera lui Svevo abundă oameni îmbătrîniți prea devreme, bărbați uscați la maturitate, bărbați care n-au avut curajul dragostei şi au cunoscut „moartea în familie", moartea părinților sau a surorilor. „Familia" este prezentă cu o vigoare neobişnuită în romanele lui Svevo. Familia, prilej de drame mocnite, de agonii mediocre, de umor caritabil...

Despre Samuel Butler

La 4 decembrie 1936 s-au împlinit o sută de ani de la naşterea celui mai original scriitor englez al veacului al XlX-lea : Samuel Butler (mort la 18 iulie 1902). „Un modern în mijlocul epocii victoriene" *(a mid-victarian modern)* a spus despre el, recent, un critic. Un „modern", sau dacă vreți un „revoluționar" de tip socratic, cu care se mîndreşte astăzi literatura engleză, dar pe care 1-ar putea tot aşa de bine revendica biologia, filologia clasică

şi morala. Chiar Butler şi-a scris odată în dreptul numelui său, în fişele bibliotecii British Museum, calificativul pe care socotea că-1 merită : *philosophical writer.* „Autor de descrieri filozofice" ; adică moralist şi utopist, amator de controverse teologice şi sociale, eseist. A publicat în timpul vieții sale vreo cincisprezece volume, dar dintre toate acestea, numai cel dintîi, *Erewhon* (1872) a avut „succes". Poate pentru că ediția I-a apăruse fără nume de autor şi publicul a crezut că aparține lui Bullwer Lyt-ton – care, cu puțin înainte, publicase, tot anonim, un roman care se asemăna puțin cu imaginara călătorie a lui Butler – ; sau, poate pentru că acest gen literar, utopia, convenea şi gustului şi tradiției publicului de elită englez. In orice caz, tot ce a publicat Samuel Butler din 1872 încolo – a trecut complet neobservat. Nici publicul, nici critica nu i-au dat nici cea mai neînsemnată atenție. „Unii cred că poate sufăr şi pierd curajul pentru că scrierile mele nu mai fac zgomot; de fapt, dacă oamenii îmi citesc sau nu cărțile, îi priveşte pe ei, nu pe mine." Aşa scrie Butler undeva în *Carnetele* sale. O sumă de alte texte, culese tot din *Carnete,* lasă să se înțeleagă că, ori-cît de eroic şi-a suportat destinul tăcerii complete în jurul operei sale – Butler suferea destul din pricina acestei tăceri, îl supăra, probabil, dezinteresarea „criticilor", adică a elitelor intelectuale ; căci îmi vine greu a crede că Butler a visat vreodată să cucerească popularitatea cu cărțile pe care le-a publicat în timpul vieții. Cum vom vedea, în afară de *Erewhon,* el n-a publicat decît eseuri filozofice în jurul teoriei evoluționiste, sau despre „memoria inconştientă", autenticitatea Evangheliei lui loan, despre hazard şi noroc – şi două volume de impresii de călătorie în Italia, împreună cu un

delicios, dar grav volum asupra *autoarei* Odiseei. Toate aceste cărți, au incontestabil, merite literare, chiar dacă nu ținem seama de conținutul lor revoluționar. Dar nu erau făcute să „lanseze" şi să impună un scriitor. Butler a intrat ca un meteor în literatura engleză un an după moartea lui, în 1903, cînd s-a publicat marele roman *The way of all flesh,* roman pe care Valery Larbaud 1-a tradus atît de frumos sub titlul *Ainsi va toute chair (2* voi. N.R.F.). Gloria lui Butler a fost definitiv consacrată nouă ani în urmă, cînd Henry Festing Jones a editat o bună

parte din „carnete" *(The Note-books of Samuel Butler,* 1912; traducere de Larbaud, *Carnets,* N.R.F., 1936). Aceste două opere postume sînt, în acelaşi timp, şi cele mai valoroase. Aşa că disperarea lui Butler împotriva destinului său literar n-a fost întotdeauna justificată. Dacă ar fi publicat *Destinul oricărui trup* în 1884, cînd 1-a terminat de scris, succesul ar fi fost cel puțin tot atît de mare ca al lui *Erewhon.* „Publicul" şi „criticii", care îl iritau cîteodată atît de mult, au ghicit totuşi imediat, la apariția romanului, că se aflau în fața unei opere de excepțională valoare. De altfel, cele trei capodopere ale lui Butler – *Erewhon, Destinul oricărui trup* şi *Carnetele* – au „făcut zgomot" şi s-au impus chiar din clipa apariției lor.

Nu încerc cîtuşi de puțin să scuz pe acei contemporani ai lui Butler care au lăsat să treacă neobservate atîtea cărți substanțiale. Dar mi se pare că încep să înțeleg cauzele care au susținut atît de cumplita tăcere în jurul numelui său. „Boicotul" nu se datoreşte numai faptului că Butler a criticat cele două mari „forțe" ale timpului : Biserica şi Ştiința oficială. Se datoreşte în primul rînd structurii speciale a gîndirii şi scrisului butlerian. Structură pe care am putea-o numi „autobiografică" ; dacă acordăm acestui cuvînt sensul generos de „ancorare în concret", experiență personală, autonomie. Butler a scris „autobiografic" chiar cînd a discutat teoria lui Darwin sau a criticat autenticitatea textelor evanghelice. Adică, a spus totdeauna „ce a crezut el", pornind de la lucruri „văzute de el", dezinteresîndu-se de canoanele prestabilite ale exegezei teologice, ignorînd disciplinele preliminarii oricărei critici „obiective" a teoriei evoluționiste. Chiar Butler şi-a dat seama că intră în asemenea domenii fără nici o „calificare", numai cu inteligența şi cu cîteva observații personale – şi a încercat o dată să-şi justifice teoria memoriei inconştiente agățîndu-se de autoritatea unui „oficial", Hartmann (în *Carnetele* sale desminte însă orice influență – şi de fapt nici n-ar fi putut fi vreuna, căci Hartmann vorbea de cu totul alte lucruri). Butler făcea ceea ce se numeşte, greşit, amatorism. Este drept că a adus idei originale şi fertile – dar ele n-au fost luate în considerație. Pe de o parte pentru că erau împotriva modei timpului. Pe de altă parte – şi aceasta mi se pare

cauza principală a izolării sale – pentru că erau „autobiografice", adică erau

spuse de un oarecare Samuel Butler, nu în numele unor dogme sau discipline, ci în numele său.

Destinul lui Butler se explică lesne. Oamenii iubesc „autobiografia", dar sînt de obicei incapabili s-o accepte altfel decît sub forma literară, sau sub formă de „Jurnal". După ce iau contact cu o asemenea autobiografie literară, după ce învață să iubească şi să-şi asimileze un autor prin romanul său autobiografic şi prin carnetele sale intime – atunci îi acceptă autobiografia exercitată în orice domeniu, fie chiar al teologiei sau al biologiei. Trebuie însă, în prealabil, ca acel autor să ajungă un *om* Interesant, demn de a fi cunoscut şi iubit. Chiar Butler recunoaşte că îl interesează întîi omul într-un autor, şi după ce a început să-1 intereseze, îl urmăreşte şi-1 gustă orice ar face sau ar crea el. A scrie o carte ciudată asupra evoluției, fără nici o „calificare" ştiințifică, o carte semnată Samuel Butler – nu impresionează pe nimeni. Nu spune nimic acest nume. Cartea nu atrage, pentru că nici măcar nu este o carte „obiectivă", ştiințifică şi instructivă. Este o carte de controverse personale ; una ca atî-tea altele, care apar anual în vitrine, opere de amator sau de maniac. Cînd numele acesta, însă, e legat, în prealabil, de o carte literară de mare valoare, sau de un jurnal intim bogat (cum sînt *Carnetele)* – atunci orice lucrare, din orice tărîm, semnată de acelaşi nume, atrage curiozitatea cititorului.

Butler a avut o proastă economie a operelor sale. A publicat lucrări autobiografice în domenii diferite – înainte de a-şi publica romanul autobiografic ; adică, înainte de a deveni, în ochii publicului, un *scriitor.* Verificarea acestui lucru o aduce atît opera sa completă, retipărită de mai multe ori în limba engleză, cît şi versiunea franceză a lui Valery Larbaud (cinci volume). Intr-ade-văr, după apariția romanului, şi mai ales după publicarea *Carnetelor* – toate celelalte cărți se retipăresc în Anglia. Nu e un „succes" mare (un asemenea succes, opera globală a lui Butler nu va avea niciodată, oricît ar fi de optimist Larbaud) – dar este un sincer şi progresiv interes față de *tot* ce a scris Butler. Cititorii şi admiratorii scriitomZui îl urmăresc şi acolo unde Butler nu mai făcea

– 276 –

literatură : în darwinism, în chestiunea omerică, în controversa teologică sau shakespeariană. Acelaşi lucru s-a întîmplat şi cu versiunea franceză a operelor sale capitale. Larbaud e puțin melancolic față de succesul minim pe care 1-au întîmpinat primele patru volume. Dacă apărea întîi *Ainsi va toute chair* şi apoi *Carnetele,* şi numai după aceea *Erewhon, Nouveaux voyages en Erewhon* şi *La vie et l'habitude* – poate altul ar fi fost destinul lui Butler pe continent.

Fiind o operă autobiografică, opera lui Butler este înainte de toate o continuă şi perfectă conformitate cu sine, adică un act de curaj intelectual şi moral. Şi în veacul său, ca şi în al nostru, se dădea o greşită interpretare *curajului.* Se credea că a fi curajos înseamnă a fi bine definit în credințele tale : eşti evoluționist, sau eşti

creştin, spui da sau *nu.* Butler a refuzat de la început să practice „curajul" opiniilor globale ; adică a refuzat să treacă definitiv într-o tabără sau într-alta, să fie cu preoții sau cu evoluționiştii, să creadă în litera Evangheliei sau în *Originea speciilor.* Deşi nu mai credea în litera Evangheliei, nu zvîrlea în bloc creştinismul. Deşi credea tn evoluție, critica aspru pe Darwin, idolul timpului. Butler ştia că adevăratul curaj nu constă în a spune da sau *nu* în fața unei realități – ci în păstrarea autonomiei inteligenței, în examinarea atentă a faptelor şi a adevărurilor, în respingerea şi acceptarea unor *anumite* lucruri. Anumite lucruri – adică conforme gîndirii sale. „Autobiografie" – nu dogmă teologică. „Autobiografie" – nu înglobare totală în curentul de opinie contrar, curentul evoluționist.

Butler n-a putut niciodată renunța la acea conformitate cu sine, cu experiența sa, cu capacitățile sale de intuiție şi gîndire. Nu i-a plăcut Beethoven, şi o spune. Preferă pe Haendel. Nu i-a plăcut niciodată Leonardo da Vinci, nici Rafael, nici Michelangelo. Preferă pe Bellini şi Gaudenzio Ferrari, îi e milă de Renan. Eschil i se pare ridicol (preferă pe Aristophan din toată literatura dramatică grecească). Crede că nu e nimic demn de a fi reținut din Epistolele Sfîntului Pavel. O spune fără înconjur. *Nu-i place.* Recunoaşte că a făcut eforturi sincere să iasă din „autobiografie", să accepte valorile obiective, universale (Dante, Beethoven, Wagner) – dar n-a

izbutit niciodată. Acest om care gîndea, cîntărea şi alegea, din toate părțile – alegea numai ce-i plăcea lui, tot ceea ce era conform din lumea ideilor sau a emoțiilor sale.

Fireşte, hotărîndu-se să scrie un roman, singurul roman pe care 1-a scris (şi nici nu s-a gîndit să mai scrie altul), a trebuit să compună o carte strict autobiografică. Cred că i-ar fi fost imposibil să aleagă altfel – deşi *The way of all flesh* este o carte *epică,* scrisă la persoana a III-a, şi perfect construită. Cartea era de mult gata, şi totuşi Butler amîna necontenit publicarea. Prea era o mărturie sinceră a vieții sale de familie. Dar ştia că, după moarte, cînd va fi publicată, numele său va fi definitiv consacrat în istoria literaturii engleze. De aceea şi-a luat toate precauțiile ca „materialul" pentru biografie – scrisori, note, jurnale – să fie bine păstrat şi sistematizat. Şi-a editat singur scrisorile, adnotîndu-le de la corespondenți, transcriindu-le pe curat, adnotîndu-le. Şi-a copiat voluminoasele *Carnete* cu cerneală litografică, sco-țînd mai multe copii şi dăruind una din ele prietenului Henry Festing Jones (care a tipărit în 1912 o primă serie de ,,selections").

într-o notă din aceste *Carnete* mărturiseşte : „Oamenii îmi dau cîteodată a înțelege că este o dovadă de ridicolă îngîmfare din parte-mi, scriind atîtea însemnări despre mine însumi, deoarece lucrul acesta implică nădejdea că voi fi într-o zi socotit un personaj interesant. La asta răspund că nici eu, nici ei nu sîntem singuri

dacă voi fi sau nu interesant după moartea mea. Şansele sînt că nu voi fi", în nenumărate alte note, însă, Butler lasă să se înțeleagă precis cît era de sigur de relativa lui „nemurire" literară. (Relativă, căci ştia că orice glorie se stinge într-o zi, chiar a lui Shakespeare.) De multe ori se plînge – şi nu numai în însemnările intime, dar şi în eseurile citite în fața publicului – că a fost un nedreptățit în cariera lui literară. Desigur ; dacă ar fi publicat *The way of all flesh,* ar fi avut o cu totul altă soartă. Poate ar fi avut chiar un mare succes de public ; dar asta i-ar fi creat enorme neplăceri. Intr-o notă intimă observă că adevărații creatori au nevoie de timpul lor întreg. Nu trebuie să şi-1 risipească în vizite, în cercuri literare, în intervenții. Scriitorii trebuie să scrie cărți – şi atît. Poa-

te n-aş fi putut lucra atît de bine, spune el într-o notă, dacă n-aş fi fost un necunoscut şi un izolat.

Cu toate acestea, Destinul oricărui trup nu putea fi publicat. Era un roman autobiografic, şi conținea atîtea atacuri împotriva familiei şi a moralei burgheze, încît se temea. Să-i urmărim puțin viața ca să-i înțelegem şi romanul, şi „curajul" său de a se izola în mijlocul celor mai frenetice solidarizări ale veacului (solidarizarea în jurul lui Darwin atingea uneori tensiunea şi intoleranța unei secte mistice).

Viața lui Samuel Butler începe în 1858 cînd, în preajma ceremoniei care trebuia să-1 consacre pastor, refuză cariera eclesiastică pentru că se îndoia de eficacitatea botezului infantilor. Pînă atunci crescuse, ca orice băiat de treabă şi student aplicat, în umbra familiei şi a colegiului. Fiu al pastorului Rev. Thomas Butler, cariera lui eclesiastică era desigur fixată chiar de la naştere. Tînărul Samuel nu simțea nici o înclinare pentru preoție – dar niciodată nu avusese curajul de a se destăinui sincer tatălui său. Teroarea ingenuă a familiei, autoritatea atît de inocent iezuită a tatălui, toată urzeala de ipocrizie şi şantaj moral (gen protestant) pe care o descrie, atît de calm şi cu inimitabil umor în Destinul oricărui trup – era un zid prea greu de sfărîmat. In preziua consacrării sale eclesiastice, Samuel îşi găseşte destul curaj ca să se opună. Urmează o lungă şi penibilă corespondență între tată şi fiu (se regăsesc idei şi fragmente în *Destinul oricărui trup),* după care orice fel de relații concrete se rup, şi Samuel – cu asentimentul familiei – se îmbarcă pentru Noua Zeelandă, pe vasul *Roman Emperor,* într-una din ultimele zile ale lunii septembrie 1859. Debarcă la Port Lyttelton şi îşi alege un loc pe care îl numi „Mesopota-tnia" (în apropiere de cascadele Rangitata), unde se apucă să crească oi. A rămas în Noua Zeelandă pînă în 1864, cînd şi-a vîndut oile – asigurîndu-şi o sumă din venitul căreia putea să trăiască modest la Londra – şi s-a întors în patrie. Printre tovarăşii de drum era şi un oarecare Charles Paine Pauli, pe care îl cunoscuse în colonie, şi căruia îi dedică mai tîrziu *Life and Habit.* Lucrurile sînt

încă destul de tulburi în jurul acestui tînăr escroc, Pauli, ajuns în urmă mare avocat în Londra, dar care n-a încetat să-i stoarcă bani pînă în 1898, anul morții sale. But-ler notează undeva că, între 1864 şi 1881, Pauli i-a luat aproximativ 3 500 lire sterline, fără chitanță, în afară de aceasta, ani de-a rîndul a mîncat pe cheltuiala lui Butler ; căruia, totuşi, nu i-a permis niciodată să-1 viziteze acasă. La moartea lui Pauli – de care Butler a aflat din ziare – s-au găsit 9 000 de lire ; şi biograful Festing Jones a constatat că Pauli cîştiga anual l 000 de lire, deci simțitor mai mult decît venitul lui Butler. Care a fost începutul acestei stranii prietenii, şi cum a suportat Butler să fie exploatat timp de 20 de ani – nu se ştie bine nici astăzi. Este un mister peste care unii biografi alunecă destul de repede, dar pe care am vrut să-1 menționez pentru *a* oglindi mai bine timiditatea şi extraordinara inocență a lui Butler, inocență ce contrastează izbitor cu luciditatea sa veşnic trează în tot ce-a scris, cu sarcasmul şi umorul său necruțător, cu marea sa pătrundere de oameni.

Fixîndu-se la Londra, Samuel Butler începe să se ocupe serios cu pictura, artă în care se credea talentat. Din nefericire – după cum recunoaşte singur *(Carnets, p.* 121) – şi-a luat un profesor de la care a încercat să învețe pictura. Rezultatul a fost că, deşi a dedicat plasticii mai mult timp decît oricărei alte arte şi ştiințe pe care a studiat-o, n-a realizat nimic. Am făcut un mare efort, dar 1-am făcut într-o direcție greşită". Butler nu era artistul care ar fi putut *învăța* vreodată ceva prin metode şi pedagogie. „Nu există mister în artă", notează el undeva *(Carnets,* p. 122). Dar nu există nici pedagogie. Şi de aceea Butler revine la eseu. încă din Noua Zeelandă publicase cîteva articole într-un ziar local, între care şi „Darwin printre maşini" (care va fi încorporat în *Erew-hori)* şi scrisese un *Examen critic* al probelor învierii lui Christ, pe care îl publică în 1865. Se hotărăşte să-şi prelucreze şi să-şi completeze articolele din Noua Zeelandă, centrîndu-le în jurul unei „acțiuni" (călătoria într-o țară imaginară) şi în 1872 apare, bucurîndu-se de mult succes, utopica *Erewhon.*

Principalele „idei" ale lui Butler se găsesc aproape toate în această carte. In primul rînd, ideea atît de revoluționară în veacul său, că „păcatele sufletului", vicii-

le şi stupiditățile sînt maladii tot atît de importante ca şi bolile trupeşti. „Cine poate iubi pe un om bolnav de ficat ?" se întreabă el mai tîrziu *(The way of all jlesh,* p. 33, ediția The. Traveller's library" ; toate cărțile pe care le cităm, în afară de cele citate în versiunea franceză, sînt în această ediție). Şi tot în *Destinul oricărui trup* (p. 264) se expune teoria Colegiului pentru patologia spirituală – teorie care îşi are rădăcinile în *Erewhon.* Butler vorbeşte în *Carnete* (p. 49) de „excesul plăcerilor spirituale", an-ticipînd toată literatura lui Lawrence şi Aldous Huxley, şi poate uneori chiar anumite comedii ale lui Bernard Shaw. Excesul de spiritualitate, de emoții estetice şi de voluptăți cerebrale – este tot atît de primejdios pentru om ca şi orgiile. *Ființa* omenească se usucă, se alterează, se intoxică – abandonată numai

acestei clase de „plăceri". Este în această gîndire a lui Butler miezul unei întregi „literaturi" care s-a scris în ultimele decenii în Anglia.

Din 1870 sau 71, cînd a cunoscut-o pe Miss Eliza Mary Ann Savage (Aletheea din *Destinul oricărui trup),* nimic „extraordinar" nu se mai întîmplă în viața lui Butler. Sînt destule indicii (puse în lumină de marea biografie scrisă de Festing Jones) că între Miss Savage şi Samuel Butler a existat mai mult decît o platonică şi cerebrală prietenie. Butler trimitea totdeauna prietenei sale operele la care lucra, chiar mult înainte de a pregăti manuscrisul pentru tipar. De observațiile pe care i le făcea Miss Savage ținea seama. Această femeie – urîtă, mică, fără nici un farmec, suferind de şale – 1-a iubit disperat (şi multă vreme „în tăcere") pe Butler. Se pare că scriitorul o observat tîrziu această dragoste fanatică şi într-un sonet din 1901, publicat de Festing Jones (şi comentat de Edmund Gosse, *As-pects and impressions,* „CasselTs Pocket Library", 1928, p. 88), îşi mărturiseşte incapacitatea lui de a depăşi, față de Miss Savage, amorul platonic, „îmi spunea că ar dori să nu disting răul de bine ; dar nu era asta ; cunoşteam răul, şi 1-aş fi ales dacă aş fi putut, dar, împotriva dorinței mele, puterea de a alege răul era înghețată în vine. „In-tr-adevăr, cum spune Şir Gosse, întîlnim aici „una din cele mai uluitoare bucăți de trădare de sine".

In afară de prietenia domnişoarei Savage şi a cîtorva englezi şi italieni, de care Butler se apropia cu trecerea

anilor, nici un „eveniment" nu s-a adăugat in istoria a-cestei vieți începute atît de aventuros. In fiecare vară petrecea două luni pe continent, de cele mai multe ori în Italia. Cunoştea admirabil nordul şi centrul Italiei, şi a scris *Alps and Sanctuaries* (1881), care a fost cunoscută numai de vreo sută de cititori, la apariția ei, dar din acei cititori cu care se poate mîndri un autor. Către sfîrşitul vieții, Butler a cutreierat mai ales Sicilia. Atunci a descoperit că *Odiseea* a fost scrisă de o femeie, adică de Na-usicaa, fiica regelui Alcinous. De mai multe ori a dezbătut această problemă a *autoarei* Odiseei, în conferința *Umorul lui Homer* (1892 ; republicată în volumul *Selected Essays,* 1927, p. 63-103), în cîteva studii (unele publicate şi în revistele siciliene ale epocii), apoi într-un volum (1897 : *The Authoress of the Odyssey).* Cîțiva ani în urmă (1900), a publicat şi o traducere în proză a *Odiseei,* operă pe care Butler o iubea mult şi pe care o ştia aproape pe dinafară, în originalul grec.

Nimeni n-a crezut vreodată în teoria omerică a lui Sa-muel Butler. Dar cîtă fantezie şi cît umor se găsesc în studiile sale asupra *Odiseei!* Butler pleacă de la observația că numai o fată ar fi putut descrie episodul Nausicaa, atît de feminin şi de subtil ; în care, pentru întîia oară în literatura omerică apare prezența şi demnitatea femeii ; unde se vorbeşte precis de viața casnică a femeilor (rufele care trebuie spălate etc.) şi femeia este atît de dominantă. Butler observă că Regina

Arete vorbeşte totdeauna în numele „nostru", al ei şi al Regelui Alcinous. Observă de asemenea, că Regele Alcinous nu dă talantul pe care îl făgăduise lui Ulise, şi pe care îl dăduseră fiecare dintre şefii comunităţii ; nu dă nici măcar cazanul şi tripodul pe care le ceruse de la toţi ceilalţi, ca să încarce de daruri un oaspete atît de ales ca Ulisse ! Putea altcineva decît propria fiică a Regelui Alcinous, Nausicaa, să-şi îngăduie atîta maliţiozitate faţă de rege, şi să pună într-o lumină atît de crudă relaţiile dintre soţ şi regină ?!...

In afară de călătoriile estivale pe continent, Butler a dus – de la întoarcerea din Noua Zeelandă pînă la moarte – una din cele mai monotone existenţe din cultura engleză. N-a avut nici o dragoste, nici o aventură, nici o dramă exterioară. Trăia cu o regularitate de ceasornic, şi trăia –

– 282 –

pînă la moartea tatălui – foarte modest, căci veniturile îi erau reduse. A pierdut destui bani într-o întreprindere din Canada, şi a făcut o lungă călătorie acolo – dar lumea de peste ocean nu 1-a turburat, şi Canada a fost repede un ţinut uitat în geografia sentimentală a lui Butler. Este stranie această extraordinară deosebire dintre viaţa cerebrală şi morală a lui Butler – şi viaţa sa socială. Cel mai revoluţionar scriitor al secolului al XlX-lea britanic s-a sculat 20 de ani la aceeaşi oră, a făcut zilnic focul la baie, a petrecut zilnic două ceasuri şi jumătate la British Museum (unde avea o masă specială, şi unde îşi scria şi transcria notele, cărţile, corespondenţa intimă) şi a văzut aceiaşi prieteni, la aceleaşi ore. Festing Jones, care a scris o voluminoasă viaţă în două volume a ilustrului său prieten (în care a însemnat şi cele mai puţin graţioase amănunte, bunăoară cîţi ciorapi şi cîte batiste lua în călătoriile sale Samuel Butler), povesteşte în lunga şi calda introducere pe care o publică în fruntea volumului de *Selected Essays,* cît de monotone şi de automate se succedau zilele lui Butler la Londra. Lipsa de spaţiu ne împiedică să transcriem aceste pagini uluitoare, în care întîlnim cea mai prozaică existenţă pe care o poate duce un burghez londonez. Revoluţionarul şi înaintemergătorul Samuel Butler nu-şi îngăduia nici un capriciu, nici o întîrziere, nici o variaţie în viaţa lui exterioară. Omul care a justificat funcţiunea vitală a viciului şi a libertăţii pasionale – s-a luptat ani de-a rîndul ca să scape de fumat. Nu aprindea prima ţigară decît la ora 3 după amiază, şi apoi, la intervale ştiute, fuma 6 ţigări, pînă la ora 11 noaptea, cînd se culca. A luptat toată viaţa ca să se lase de fumat ; a izbutit să fumeze numai 7 ţigări pe zi...

Sub viaţa aceasta exterioară atît de automată, cîte libertăţi şi cîte bunevestiri spirituale nu se realizau ! Butler îşi aduna în caietele sale note asupra oricărui subiect din lume, dar prefera muzica, pictura, morala şi biologia. A fost un diletant în toate acestea, dar un diletant universal şi genial. Bogăţia *Carnetelor* întrece orice aşteptare. Veţi găsi acolo mai multă gîndire, mai mult umor şi mai multă sensibilitate ca în oricare carte contemporană lui Butler. Scria cu metodă la

Destinul oricărui trup, dar ezita să-1 publice. Ii era şi teamă – şi era în acelaşi timp nemul-

– 283 –

țumit de forma pe care i-o dase. Cartea era uneori atît de revoluționară încît părea cinică. Butler a urît într-ade-văr viața de familie, dar a urît-o în ce avea ea intolerant şi definitiv, în *Carnete* mărturiseşte cît de fericit a fost Melchisedec, care nu şi-a cunoscut părinții ! Viața familială trebuie să aibă un termen. Tinerii, apoi, trebuie lăsați liberi. Acesta era „cinismul" lui Butler. Şi tot „cinic" părea el cînd afirma : ce bine e să ai bani! In *Destinul oricărui trup* mi se pare că vorbeşte Butler despre sărăcie ca despre o „stare prenatală", formulă pe care a folosit-o apoi Bernard Shaw şi alții după el. Acelaşi lucru se poate spune despre „cinica" sa atitudine anticreştină, care de fapt este numai o atitudine antieclesiastică şi antiprotes-tantă. Pe Butler îl supără bogăția prelaților şi ipocrizia protestantă din casa părintească. Oricît de paradoxal ar părea, Butler se apropie şi în această privință de Soren Kierkegaard, cu care coincide în multe alte atitudini centrale (singurătate ; problema „nemuririi concrete" ; anti-eclecsiasticism ; antihegelianism ; Socrate). Problema „nemuririi concrete" 1-a obsedat pe Butler în tot cursul vieții sale. în diferite eseuri, în prefețele cărților sale, în nenumărate note intime – el se întreabă asupra posibilității o-mului de a supraviețui morții fizice. Butler observă, pe drept cuvînt, că „viața" multor oameni este de fapt o moarte parțială *(Carnets,* pag. 45 şi aiurea). Dimpotrivă, anumiți oameni, creatori – bunăoară, Shakespeare – încep să trăiască o sută de ani după moartea lor fizică. Observația aceasta este un laitmotiv în opera lui Butler. Preocupat de o „viață totală", care e indivizibilă şi „aproape eternă" (deosebită de viața organică, ce se transmite prin germenii seminali), Butler îşi dă seama că, neavînd urmaşi corporali, riscă să „moară" definitiv. Orice om trăieşte şi supraviețuieşte prin urmaşii lui direcți. „Eu nu voi lăsa descendență carnală după mine, dar voi lăsa fiii spiritului meu" *(Carnets,* pag. 357). Scăparea de „moarte totală" o întrevede Butler în această operă spirituală. „Numai iubirea singură de viață, şi adevărata viață este nu aceea pe care o trăim în noi înşine, ci viața pe care o trăim prin delegație în alții, şi de care nu ştim nimic" *(Selected Essays,* p. 126). Ideea – care zace latentă în anumite scrieri ale lui Kierkegaard – e reluată pasionat şi dramatic

de Unamuno. Este una din puținele „soluții soteriologice" pe care le-a creat spiritul european modern. Nu e cel mai mare merit al lui Butler, dar este una din cele mai paradoxale atitudini ale spiritualității sale „laice".

Despre Aldous Huxley

Un foarte interesant studiu de literatură comparată s-ar putea scrie dacă s-ar cerceta istoria cărților traduse într-o limbă în care istoria autorului n-a fost în prealabil cunoscută. Cazul lui Papini, care a fost popular prin *Storia di Cristo,* oarecum cunoscut prin *Un uomo finito* şi absolut ignorat ca poet. Sau cazul lui

Unamuno, pe care expulzarea din patrie 1-a lansat aşa de bine încît nimeni nu ştia că omul acesta era înainte de toate un erudit romantic şi un controversalist – iar nicidecum un romancier, nici un apologet. Sau, şi mai vorbitor, cazul lui Wells, pe care orice bine informat îl ştie autor de romane ştiinţifice fantastice. Lista ar putea fi continuată : James Joyce, Chester-ton, Bernard Shaw etc. Evident, mă refer la traducerea în limba franceză a acestor autori, limbă care i-a lansat şi i-a introdus în circulaţie cu formula lor specifică.

Am evitat într-adins să pomenesc de Lawrence, pe care librăria franceză 1-a pus într-o problematică viciată prin traducerea „Iubitului doamnei Chatterly", uitînd să traducă în prealabil cel puţin formidabilul lui roman „Femei care iubesc" *(Women in Iove),* singura carte genială pe care a dat-o literatura engleză de la război încoace (a fost scrisă în 1916, publicată în 1920). Despre falsa istorie a lui Lawrence sau tragedia autorului lansat printr-o singură carte – s-ar putea scrie în acelaşi timp şi o istorie a crepusculului protestantismului. Cei care cunosc începuturile lui Lawrence de la *English Review* în 1909-1910, mă vor înţelege foarte bine.

E instructiv cazul lui Aldous Huxley pe care un binemeritat succes de librărie franceză 1-a făcut accesibil unor clase de cititori dintre care foarte puţini ştiau că se află în faţa unui tînăr autor care a publicat încă douăzeci de volume în afară de „Contrapunct". Amănuntul acesta ar trebui să calmeze multe entuziasme şi multe critici. Ceea

ce e original în Huxley e în acelaşi timp şi intraductibil : poezia lui. Aşadar, nu vom vorbi nici despre *Leda,* nici despre *The Cicadas,* volume de poeme pe care mulţi britanici de gust le apreciază mai mult decît proza lui Huxley.

Dar rămîne o enormă producţie de eseuri şi foiletoane despre care nu se ştie nimic şi care cuprinde, totuşi, toate cheile fenomenului literar Aldous Huxley. El e unul dintre acei autori pe care trebuie să-i citeşti în întregime ca să-ţi dai seama că te afli în faţa unei singure cărţi. La cea dintîi privire vast şi polivalent (a scris poezie, roman, nuvelă, impresii de călătorie, filozofie, ziaristică, piese de teatru) – înţelegi, cu cît te adînceşti în lectura volumelor, că nu scrie decît o singură carte, pe care ţi-o oferă cînd anecdotic, cînd schematic, acum într-o versiune romanescă, acum ca o controversă. Nu citeşti decît bruioanele unei opere pe care Huxley o ratează la fiecare compunere, şi o începe din nou cu cea următoare. Nu numai că nu e complex şi variat; e monoton.

Sau, ca să nu fim rău înţeleşi, e monoton ca un ziar, care e plin de fapte noi, senzaţionale, de alte psihologii şi alte personaje, în fiecare zi vorbind despre altceva – şi totuşi rămîne întotdeauna acelaşi, un cerc închis. Dacă nu mi-ar fi teamă de toate superstiţiile pe care le evocă acest cuvînt – aş spune că Huxley e un ziarist de geniu. Numai că trebuie să ne înţelegem : el are şi geniul directorului de ziar şi cel

al reporterului, scrie articole de fond, schițe umoristice şi foiletoane ; e legat de funcțiunea aceasta civilizatoare (în Anglia, fireşte) a ziarului, organic iar nu întîmplător. Jumătate din opera lui a fost scrisă pentru ziare şi reviste. Articole scrise, probabil, în ultimul moment şi deşi par rectilinii în argumentare, sînt mai întortocheate decît cea mai stufoasă carte. Mi se pare că Ches-terton observă că apuci cel mai lung drum cînd eşti grăbit, şi invoci motive secundare cînd nu ai decît timp şi spațiu ca să numeri cîteva din cele principale. Huxley este unul dintre cei mai talentați grăbiți ai timpului.

Grabă – nu în sensul fizic, cantitativ, al cuvîntului. Ci oarecum grabă în viețuire şi înțelegere. Posedă una dintre cele mai frumoase culturi, literare şi filozofice, dintre intelectualii englezi, – dar e grăbită, gazetărească. Există şi o explicație pripită : un gazetar trebuie să ştie

întotdeauna *altceva* decît ceea ce ştie toată lumea. Toată lumea trebuie să ştie pe Homer şi pe Dante, dar unui gazetar i se cere altceva ; i se cere să ştie pe Zenodont din Bizanț şi Pedro del Corral. Dacă ar scrie despre Eschil sau Shakespeare, nu 1-ar mai citi nimeni. De aceea nici gazetarul nu-şi mai citeşte clasicii ; nimeni n-ar avea îndrăzneala să conteste că i-a citit. Acesta e păcatul, tentația, primejdia şi „marea probă" a gazetăriei literare ; dar Huxley n-a ratat în această încercare. Graba lui are şi alte cauze, mai indistincte şi mai veridice.

E, înainte de toate, un mare călător şi un călător care citeşte pe drum *Encyclopaedia Brittanica.* Un om, deci, care e dispus să vadă oricînd ineditul şi proaspătul – dar gata să-şi interpreteze experiențele altfel decît toți acei care s-ar afla în aceeaşi situație ca el, pentru că ordinea subiectelor dintr-o enciclopedie nu e nici logică, nici istorică, nici simbolică, ci alfabetică. Un om care a învățat să se gîndească la „artă" după ce a gîndit la „arcuş", iar mai înainte la ,,amibă" – fiți siguri că va gîndi oricînd original şi fantezist. Dacă un asemenea om ar rămîne în bibliotecă, n-ar putea compune decît cataloage. Dar Huxley este scriitorul care călătoreşte mai mult şi mai sincer decît oricare altul. Mi-s antipatici autorii francezi voiajori care călătoresc din snobism, din lipsă de subiect sau dintr-o ascunsă ambiție națională. Huxley călătoreşte pentru confort, pentru simpla bucurie de a vedea soarele (pe care nu-1 poate vedea la Londra) şi pentru a-şi satisface micile lui pasiuni : cîteva tablouri, cîteva coline, cîteva săptă-mîni de baie de soare. E un adevărat *sportsman.*

Nu călătoreşte numai cu simțurile, deşi e un mare iubitor al confortului fizic. In paginile lui cele mai bune de călătorie (fie din *Jesting Filate* sau *Along the road)* în-tîlneşti la fiece pas întrebări sau reflecții estetice şi etice care trădează „graba" lui de a înțelege instantaneu ceva autentic (căci are oroare de scheme formale) şi în acelaşi timp ceva inedit. Şi-a educat astfel spiritul în călătorie, încît în cele două săptămîni petrecute în India a înțeles mai mult şi mai bine decît alții care au lucrat

acolo o viață întreagă. *Jesting Filate e,* din acest punct de vedere, o carte savuroasă şi unică. Ai aceeaşi impresie despre lume (căci e o călătorie în jurul globului) – pe care o ai şi despre opera

– 287 –

lui Huxley ; că e prodigios de diversă şi totuşi agreabil a-ceeaşi. Citiți pagina unde un prieten indian îi refuză invitația la masă pentru că se temea că nu va şti să mănînce – şi veți înțelege de ce Gandhi spune că dominația engleză degenerează rasa indiană, şi veți înțelege complexele de inferioritate şi revolta lui Cain. Ce uimitor de acelaşi ră-mîne omul ! Ce minunat surprinde Huxley, fără pedagogie şi fără analiză, umanitatea. Intr-o serie amețitoare de oameni şi peisaje – ai impresia că şi talentul lui de romancier, şi fondul său eseistic e cinematic. Mi se pare, dimpotrivă, static,; clasic : aceleaşi tipuri (exact trei : femeia la 30 de ani, cerebralul tînăr şi deci interiorizat, incapabil să comunice, incapabil să acționeze, şi *raisonneur-ul* iubitor de dragoste, de cărți bune şi vin bun, iubitor pentru că le-a ignorat pînă atunci, sau a suferit după urma lor, sau le-a înțeles prost) ; aceleaşi împrejurări, aceleaşi conflicte. Toate romanele lui Huxley, patru la număr, s-ar putea reduce la una din nuvelele lui din *Briej Candles.* Şi întreaga lui literatură se poate reduce la o pagină critică din *Proper Studies.* Iar dacă aş traduce sau aş rezuma acea pagină, v-ați uimi cît de plată ar părea ; într-atît e de uluitoare şi de autentică originalitatea lui Huxley.

Primul roman al lui Aldous Huxley, publicat în noiembrie 1921 cu titlul ciudat de *Crome Yellow* (la Chatto and Windus, London, unde şi-a tipărit apoi toate cărțile) ne introduce direct în savuroasa galerie de personaje şi ticuri, căreia romanele ce vor urma nu vor aduce decît retuşări şi amplificări.

Cel dintîi pe care îl cunoaştem e Denis, tînăr poet, drăguț şi ridicol, emotiv şi talentat, incapabil să comunice nici cu suflete, nici cu întîmplările. îl urmăreşti de-a lungul tuturor episoadelor şi surprizelor care constituie subiectul unui roman de Huxley, şi-1 descoperi întotdeauna fără priză directă asupra unui fapt, inapt să intervină în realitate, incapabil să-i comunice pofta sau dezgustul său, incapabil s-o cucerească sau să-i reziste. Un cerebral ce descinde din romantici şi din Gourmont, fără îndoială, dar incontestabil superior (ca tehnică literară) celorlalți cerebrali tocmai prin ridicolul şi tragicul autentic pe care îl comunică prezența sa. Ridicol pentru că antiromanticul Huxley nu pierde niciodată prilejul de a lumina pieziş faptele unui om prea mult interiorizat, unui om-creier, alimentat

– 288 –

de prejudecățile (prejudecata purității, a absolutului, a idealului) unui om care e inconştient de absurditatea existenței sale numai pentru că pleacă de la premise absurde : eul purificat, eul dialectic, eul idee-formă – şi stăruie cu orice chip să le urmeze şi să le realizeze în viață.

Şi, totuşi, tragic în această fără de voie izolare a sa în mijlocul faptelor şi

oamenilor, care îl tentează, fireşte, pe care ar vrea să le îmbrăţişeze sau să le respingă, să le provoace sau să le sufoce – şi faţă de care, totuşi, nu poate lua decît o inertă atitudine, cîteodată întovărăşită de lamentări, cîteodată de reflecţii şi resemnare. Incapacitatea de a provoca – orice, o stare sufletească sau un eveniment – , incapacitatea de a comunica, de a da şi primi, de a ieşi din sine într-un fel sau altul – iată un admirabil punct de plecare pentru o adevărată filozofie. Huxley a rezolvat problema neglijînd-o ; personajele lui o acceptă superstiţios sau o ridiculizează. O singură excepţie : Theodore Gumbril Junior, din *Antic Hay,* care izbuteşte să scape de paralizia cerebralismului şi incapacitatea intervenirii în viaţă – printr-o barbă falsă. Ştiindu-se altul, cu figură nouă şi cutezătoare, necunoscut de prieteni şi fără riscul unei autocritici cît timp se află într-un trup străin – Gumbril e obraznic, prompt, cuceritor, victorios. E bărbatul. Dedublarea aceasta e de altă natură decît cunoscutele construcţii psihologice pirandeliene. E o posedare magică a altui trup, ceva ca in Dr. Jekyll sau în „Avatar" a lui Theophile Gau-tier (una dintre cele mai magnific ratate cărţi, din cauza literaturizării ei), ceva în sensul poveştilor indiene de pa-rakayapravesha, adică „arta de a intra în alt trup", şi pe care cititorul european le poate găsi în traducerile ciclului lui Vikrama.

Dar soluţia aceasta a lui Gumbril, deşi perfect coerentă (căci decorul influenţează enorm acţiunea, şi fiecare ştie că la bal mascat acţionează ca un Don Juan rapace) e factice în romanul lui. In care, toţi cerebralii continuă a ră-mîne acei trişti şi ridicoli izolaţi, cu toate eforturile de a comunica cu ceilalţi şi de a crea evenimentele. Philip Charles din Point *counter point e* destul de cunoscut ca să mat fie nevoie de a stărui.

Scogan din *Crome Yellow e* iarăşi un personaj prezent în toate romanele lui Huxley şi, pe cît se pare, tipul epi-cureului-umanist pe care autorul îl socoteşte superior tu-

turor bărbaţilor ; superior cerebralului pentru că poate acţiona, scutit de orice baraj psihic sau ideal ; superior brutei pentru că degustă rafinat existenţa, îi apreciază poezia şi reflectează liber asupra soartei şi iraţionalului existenţei. Aş spune că Huxley îşi repetă neîncetat personajul acesta tocmai pentru că e singurul prin cuvîntul căruia îşi poate mărturisi „filozofia" sa.

De aceea cele mai multe din monoloagele acestor rai-sonneur-i moderni sînt factice, se integrează anevoie în structura romanului. Ei reflectează şi explică acţiunea întocmai ca într-unul din eseurile lui Huxley ; de fapt, cîteva din apologiile lui Scogan (asupra confortului, de pildă) le regăsim, cu expresii aproape identice, în alte volume de eseuri (confortul, în *Proper Studies).* Oamenii aceştia au ajuns aproape toţi (cu excepţia lui Rampion, din *Contrapunct,* care e copiat prea slugarnic după Law-rence-omul ca să mai poată păstra „filozofia" lui Huxley) la concluzia că

existența, ca atare, e incomprehensibilă şi iraţională, că între episoadele ei nu există o legătură cauzală, logică, continuă, ci ele se urmează prin hazard, în fîşii discontinue, fără nici o motivaţie raţională. Huxley, între variatele sale lecturi, a întîlnit fireşte şi realismul filozofic al lui Bernard Russel şi Whitehead şi a descoperit, probabil cu bucurie, critica noţiunii de cauzalitate precum şi înlocuirea noţiunii de fapt sau obiect prin ceea ce filozofia engleză numeşte *event,* „eveniment, ceea ce are loc într-un anumit moment într-o anumită existență".

Structura romanelor lui Huxley e structura „evenimentelor" lui Russel ; cu singura deosebire că romancierul păstrează o anumită emoţie în faţa acestei incompre-hensibilităţi, acestui joc iraţional (în aparenţă) care e viaţa omului laolaltă cu viaţa totului.

Analizaţi subiectul oricăruia dintre romanele lui, şi veţi întîlni aceeaşi linie frîntă de mai multe ori de către întîmplări neaşteptate, stupide, fără rost şi fără motiv. In această privinţă, *Antic Hay e* o capodoperă. Dragostea dintre Gumbril şi Emily – atît de proaspătă, de „imediată", de umană, legată prin muzică şi prin ghicire, o dragoste de camarazi care se vestea dragoste de amanţi danteşti – a fost ridicol curmată, exasperant de ridicol, numai pentru că în drum spre gară Gumbril a întîlnit pe vechea cunoştinţă doamna Viveash, şi n-a avut curajul să

se dezbare de ea, ci a petrecut după amiaza în plimbări şi vorbe inutile. E în acest episod o tragedie pe care Huxley o tratează cu o discreţie şi o sobrietate măiastră. Doamna Viveash (care nu e lipsită de asemănare cu doamna Wimbush din *Crome Yellow,* cu Lady Tanta-mount din *Point counter point,* şi e identică cu doamna Aldwinckle din savurosul roman *Those barren leaves)* întruchipează tot ceea ce e mai fraudulos şi mai neurotic în femeia engleză contemporană, toată psihologia ei de poză, emfază şi snobism, ridicolul şi oboseala ei, mai ales oboseala, contagioasă şi deprimantă. Şi această doamnă Viveash îl întîlneşte pe Gumbril tocmai cînd el găsise ceea ce dădea un sens existenţei lui amorfe şi resemnate, cînd o găsise pe Emily şi găsise de asemenea şi curajul să o urmeze. Ce idioată coincidenţă, ce surprinzătoare predare din partea lui Gumbril, ce frumoasă dispariţie a Emi-lyei – numai scrisul lui Huxley o poate reda, viu şi ironic, cu acea imensă tristeţe britanică a omului inteligent şi sobru. Dacă n-ar fi fost decît acest episod, şi *Antic Hay* ar fi meritat desigur dreptul la marile cărţi moderne.

...în faţa tuturor acestor jocuri iraţionale de forţe, de întîmplări, de noroc, raisonneur-ul lui Huxley găseşte prilejul să-şi exercite ascuţimea şi originalitatea gîndu-lui. Domnul Cardan din *Those barren leaves* e poate cel mai reuşit şi singurul viu, autentic, dintre atîtea personaje ratate.

Domnul Cardan e, ca întotdeauna, un bărbat aproape bătrîn, instruit şi ironic, iubitor de confort, de lene, de vin bun şi de femei. Ceea ce îl desparte de colegii lui din Anatole France, de pildă, e o anumită pudoare faţă de sine şi de trecutul lui, o

discreție şi o bunătate nealterată de lunga viață de parazit pe care o duce, şi un simț tragic al existenței care în anumite clipe, decisive, îl schimbă dintr-un personaj bon vivant într-un biet om de nimic, bătut de nevoie şi de nenoroc.

Domnul Cardan e omul surprizelor. Crezi că 1-ai intuit perfect după zece pagini, şi iată că la pagina 100 îl descoperi poet, iar la pagina 300 om de omenie. Huxley îşi cunoaşte bine manualul de psihologie ; ştie că oameni dintr-o bucată nu sînt decît în cărți. Dar ştiința aceasta nu-1 ajută întotdeauna ; în fiecare roman întîlneşti per-

– 291 –

sonaje arbitrare, construite, livreşti – pe care le cunoşti pentru că au grija să spună întotdeauna ce gîndesc, ce simt şi ce vor să facă, dar pe care nu le intuieşti ca personaje tocmai pentru că sînt un mozaic de stări, iar nu oameni. Sînt şi cazuri ratate definitiv, cum e domnul Elver din *Those barren leaves.*

Incontestabil, însă, că galeria lui de personaje e una dintre cele mai originale şi mai vii din romanul englez contemporan. Burlap, ziaristul din *Point counter point, e* numai unul din acele agreabile caricaturi moderne, victorioase şi vacue, mimînd continuu o idee sau o atitudine, locvace şi mediocru, de o spăimîntătoare vulgaritate -sentimentală. Apoi naturalistul Shearwater, din *Antic Hay,* cel mai reuşit personaj de tînăr savant din romanul modern, delicios în gafe, impunător în sinceritate, simplu şi tragic în izolarea lui neumană, în optica lui de bacterio-log şi fiziologist. Amîndouă aceste personaje urmînd sistemul lui Huxley îşi au reprezentanții lor în toate romanele. De fapt, se pot foarte bine schimba din carte în carte, fără ca acțiunea să sufere. Acelaşi lucru cu femeile huxleriene, savuroase în pedantismul şi stupiditatea lor, şi despre care trebuie neapărat să mai spunem ceva înainte de a trece la analiza eseistului Huxley.

Psihologia unei întregi epoci – dominate sau cel puțin colorate de influența feminină – se descoperă în micile drame şi lungile conversații ale femeilor lui Huxley. Cu foarte rare şi fermecătoare excepții (Mary, soția lui Rampion, din Point *counter point,* şi Emily din *Antic Hay),* femeile lui sînt înspăimîntător de vacue şi frauduloase. Mai ales cînd încep a îmbătrîni, cînd înțeleg că pasagerele farmece de superficii s-au irosit, că nu mai pot crea o atmosferă de senzații, dorințe şi decoruri – şi că trebuie să apară în fața omului, iar nu femeie în fața bărbatului.

Nu mă interesează dacă Huxley are sau nu dreptate să judece astfel. Observ însă că unghiul acesta trist şi critic sub care priveşte femeia i-a îngăduit să descopere (alții ar spune să creeze) tipuri noi, mai mult sau mai puțin ignorate de romancieri. In locul femeii înger, femeii brute, femeii mediocre sau perverse, sau sterpe, sau isterice – iată admirabile personaje care mimează rînd pe

– 292 –

rînd aceste tipuri, rămînînd însă tot atît de inorganice, de amorfe şi de precare ca o adolescentă.

Nici o experiență nu le schimbă structura lor mimetică ; nici o revelație nu le nuclează o personalitate ; pot iubi şi pot urî, dar o fac incomplet şi unidimensional, ca o amibă.

Se pare că Huxley face această deosebire între sexe ; pe cînd bărbatul poate învăța ceva din viață (chiar dacă nu o înțelege), femeia nu învață nimic ; ea trăieşte prin tropisme. Cîndva o conduceau instinctele, şi atunci era o amantă perfectă sau o mamă fără prihană ; acum, în secolul al XX-lea, e condusă de tropisme sociale, de mode, de idei nedigerate, de sentimente factice.

Alterarea femeii moderne e perfect surprinsă în lunga listă de manii, de ideologii şi nevroze care alcătuiesc laolaltă itinerarul unei femei model din elita secolului ; una e mondenă şi pozează în Catherina cea Mare, alta e o răzvrătită împotriva societății, alta luptă pentru drepturile pisicilor, alta scrie romane psihologice, alta studiază astrologia ca să cîştige la curse, alta e preocupată de problema fericirii, alta se îndrăgosteşte de un romancier şi vrea să realizeze perechea ideală, tot soiul de idei fixe, de „idealuri", de profeții şi misiuni, în realitate simple colace de salvare, prin care încearcă să supraviețuiască atîtea mii de făpturi care vor neapărat să aibă o viață interioară, un scop în viață, o operă de împlinit şi o idee care să le dea impresia că au pentru ce munci şi pentru ce se agita.

Mai deprimante sînt femeile care încep a îmbătrîni. Se trezesc deodată singure, iremediabil singure, într-un decor veşted şi obosit, fără o afecțiune sinceră în jurul lor, pentru că n-au căutat niciodată afecțiunea, cînd erau tinere şi frumoase, ci numai admirația locvace, elogiul poleit şi sclavia ipocrită.

Doamna Aldwinckle din *Those barren leaves* e un personaj aproape tragic ; spun „aproape" pentru că doamna Aldwinckle e perfect inconştientă de singurătatea care o aşteaptă, nădăjduieşte întruna că serbarea va începe din nou, că vor veni alți bărbați inteligenți care să o amuze la masă, alți bărbați frumoşi pe care să-i poată cuceri, alte adolescente pe care să le patroneze şi să le chinuie stupid ; că va veni întotdeauna altceva, altceva

– 293 –

nou şi amuzant, care să n-o lase singură nici o clipă, care să-i preocupe mintea chiar atunci cînd doarme. Ce fantastică parafernalia de măşti, scenarii şi drame montează această femeie ca să poată supraviețui, ce regie imperialistă exercită ea asupra cunoscuților şi servilor ca să o amuze neîncetat... Şi totuşi, într-o zi, rămîne singură ; pînă şi Irene, nepoata, o părăseşte. E ca o dimineață de iarnă, după bal şi după şampanie – şi doamna Ald-winckle nu mai e tînără ca să poată dormi.

Personajul acesta e lucrat de Huxley cu o finețe şi o discreție remarcabile la un ironist atît de facil. Doamna Aldwinckle putea ajunge oricînd caricatură : cu fiecare nouă cunoştință venită în vila ei din Vezza, doamna Aldwinckle se putea destrăma în alte zeci de fațete, contradictorii şi ridicole – şi în locul tragicei Lilian Aldwinckle

putea apărea o fantoşă ca Graţia din *Two or three Graces.*

Graţia aceasta e o caricatură semnificativă ; ea ajunge întotdeauna ceea ce vrea (sau înţelege ea că vrea) bărbatul cu care trăieşte. Primeşte orice şoc care-i curmă inerţia ; mimează orice personaj care simte că are succes monden ; împrumută şi reproduce tot. Fireşte, ea aparţine acelei clase de femei inferioare şi totuşi de „elită" care alcătuieşte materialul lui Huxley. Dar autorul, în altă parte, ne lasă să înţelegem că mima şi vacuitatea constituie însăşi structura sufletului feminin ; chiar cea mai umilă soţie de mahala mimează o altă personalitate, a soţului, a amantului sau a actriţei de cinematograf.

Mai izbutite sînt, sub pana lui Huxley, femeile care nu mai pot mima nimic, pe care nu le mai amuză nimic, care cunosc totul, au gustat din toate, şi-şi plimbă spleen-ul peste tot, fără a avea curajul să dispară, fără să se îndure să se despartă de cele ce le-au amuzat cîndva şi fără să facă un efort de luciditate şi depăşire.

Astfel e doamna Viveash din *Antic Hay,* icoană perfectă a femeii anglo-saxone din epoca 1920 – 1930, care a încercat emanciparea prin participare la toate viciile şi caraghioslîcurile bărbaţilor, femeia de club şi de cenaclu literar, femeia care bea alcooluri tari şi joacă bridge ca să-şi dovedească autonomia, se împerechează la întîm-plare *pour âpater le bourgeois* şi face literatură şi gazetărie ca să ilustreze egalitatea sexelor şi inteligenţelor. Cînd se va scrie istoria acestei epoci, romanele lui Hux-

ley vor sluji şi de documente pentru reconstituirea emancipării feminine, cu toate nevrozele şi epavele la care au dat naştere.

Ceea ce irită adesea în proza lui Huxley e facilitatea cu care zugrăveşte şi-şi mişcă personajele, mai ales femeile. Indemînatec cum e în găsirea epitetelor *trouvail-les,* se lasă condus de sugestia lor fonică, de efervescenţa lor instantanee, şi dintr-un om scoate o păpuşă căreia i se văd toate încheieturile, şi cleiul şi tărîţele. Mă întreb dacă defectele acestea nu se datoresc cumva construcţiei gazetăreşti şi livreşti a lui Huxley, imboldului de a generaliza şi trage concluzii pripite, pe care îl are orice amator de lecturi psihologice.

De talentul său de romancier cred că nu se poate avea îndoieli. Că a fost influenţat de Joyce, de Lawrence, de Proust – aceasta nu înseamnă nimic. Interesant e faptul că n-a fost influenţat de alţii ; ceea ce înseamnă că influenţa n-a fost decît o luare de cunoştinţă de ceea ce era deja Huxley, ca tehnician al romanului. Un autor care creează pe o doamnă Aldwinckle şi Viveash, alături de atîtea alte personaje vii, reprezentative şi fascinante, e mai presus de orice influenţă. Chiar cînd e vorba de influenţa propriilor lui teorii estetice şi predilecţii psihologice.

Dintr-un lexicon biografic american am aflat că Huxley se pregătea pentru medicină, dar o orbire provizorie de trei ani 1-a împiedicat să se dedice studiilor

ştiinţifice. Aldous n-a ajuns savant ca fratele lui, Julian (ale cărui cărţi, în treacăt fie zis, sînt strălucitor scrise), dar a păstrat pentru ştiinţă şi curiozitate multă simpatie, în romanele lui, scienţiaţii sînt nelipsiţi. Fraza lui e agreabil colorată cu cei mai stranii rebarbativi termeni biologici $i fizico-chimici. Vorbeşte de ştiinţă cu un aer de intimitate suspectă (nu uitaţi că e un neobosit cititor al Enciclopediei), în care cîteodată recunoşti un entuziast *desabuse,* iar cîteodată un diletant autodidact descoperitor de prea multe Americi. E intimitatea acelora care nu se mai tem şi nu se mai lasă impresionaţi de absolutul ştiinţei, cînd cred că au descoperit alături sau dincolo de ştiinţă alte absoluturi.

Huxley n-a ajuns savant, ci eseist şi gazetar. In afară de *Proper Studies,* toate celelalte volume de eseuri ale

sale nu sînt de fapt decît spicilegium de articole. Ultimul apărut *(Music at night,* 1931) cuprinde – din acest punct de vedere, al articolului săptămînal sau cotidian – adevărate capodopere. Bucăţi scurte, incisive sau generoase, cu o singură idee sau un singur paradox – scrise cu o simplitate rectilinie, cu o graţie şi perfecţiune inaccesibile celorlalţi (şi sînt mulţi şi mari) eseişti englezi.

Faptul de a fi scrise pentru a fi citite una cîte una nu le ascunde coerenţa ; dar unghiul sub care priveşte autorul un obiect sau o experienţă e un unghi propriu articolului scris în acea zi. Chiar cea mai grandioasă idee (cum e cea a harului, în *Proper Studies)* e examinată din unghiul unui scriitor de articol, care se adresează unui public amorf, pe care nu-1 cunoaşte, şi într-o anumită pagină a magazinului, pe un anumit număr de rînduri. E o optică specifică foiletonistului sau gazetarului – ceea ce face, de altfel, ca volumele lui de eseuri să fie atît de fascinant scrise, de o lectură facilă şi plină de surprize.

Mijlocul cel mai simplu de a gîndi asupra lucrurilor şi a comunica rezultatele e „glosa" şi „pretextul", care nu-ţi cere o responsabilitate totală, nici îndelungă familiaritate cu obiectul – ci numai oarecare spontaneitate în asociaţii, exprimare promptă şi un latent spirit de frondă. Aerul degajat de improvizaţie ajută sa se strecoare cele mai perfide blasfemii ca şi cele mai riguroase castităţi pe un plan de document cotidian. Ceea ce constituie farmecul şi atracţia acestor specii de critică şi eseu e, am spune, un soi de *laicizare* a absolutului, de îndepărtarea preliminariilor ascetice şi sacre ale muncii devote ; se atacă probleme şi se oferă rezultate cu o independenţă superbă de ceea ce au lucrat predecesorii şi contemporanii. Eseul face accesibilă o problematică misterioasă şi depărtată laicului ; probleme filozofice, care cer o anumită asceză dialectică, un lung antrenament şi o dureroasă experienţă – probleme morale, estetice, ştiinţifice ; care toate necesită dacă nu o specializare, cel puţin o ascensiune ghimpoasă pînă la un hotar de certitudini, de unde contemplarea e posibilă şi firească.

Huxley, care din emanciparea lui de absolut îşi face o glorie şi un îndreptar,

încearcă aflarea unui alt criteriu absolut (căci alt „absolut" îi e inaccesibil) într-un echilibru de proporții şi savoare umană. Reîntoarcerea

– 296 –

lui Huxley la un nou umanism e perfecta împlinire a activităților de laicizare – corespunzînd experiențelor de „apropiere" fără purgatoriul eforturilor susținute, – pe care le-a desfăşurat, strălucit, în ultimii zece, doisprezece ani. Prea inteligent ca să rămînă în empirie, prea lucid ca să se resemneze la afabulații, prea modern ca să renunțe – Huxley îşi găseşte punctele de sprijin într-un umanism sceptic prin experiență şi revoluționar prin propuneri. De altfel, laicizarea completă a omului se încheie cu tendințele revoluționare ; de unde, anumite creiere încearcă o reîntoarcere prin demiurg, prin omul creator, prin geniu.

Neo-umanismul lui Huxley se găseşte organizat în seria de eseuri intitulate *Proper Studies,* spre deosebire de celelalte volume de note şi impresii, de glose şi pretexte, *On the margin, Along the road, Music at night.* E un volum scris ca să fie citit ca o carte, cu studii lungi şi cu oarecare bibliografie. E căutarea omului nou, nu prin teologie şi clasicism, nici prin istorie şi psihologie medievală – ci prin sociologie şi psihanaliză, prin eugenie şi pedagogie modernă. Greşelile societății moderne, spune Huxley, izvorăsc toate din dihotomia esențială a spiritului modern : pe de o parte spiritul vieții, asociate cu superstițiile şi balastul vulgar, inert, ostil oricărei schimbări esențiale – pe de alta, spiritul tehnicienilor, care uită obiectul studiilor lor, se dezinteresează de revoluția morală şi socială la care ar trebui să contribuie efectiv şi urgent munca lor, pierd simțul ansamblului şi, ceea ce e mai grav, uită omul. „Adevăratul studiu al omenirii e omul", îşi aminteşte Huxley de sentența lui Pope. Şi se adresează omului ca atare, judecind ceea ce s-ar putea face cu puțină bunăvoință şi puțin curaj, şi ce admirabilă ar ajunge educația dacă pedagogia ar ține seama de recentele descoperiri asupra inconştientului.

Punctul de plecare al lui Huxley e că s-au făcut în ultimele decenii o serie de importante descoperiri asupra omului, care au rămas, totuşi, neaplicate în viața io-cială şi echilibrarea interioară a individului modern. Păstrîndu-şi cu istețime locul între utopişti şi sceptici, între tehnicieni şi diletanți – Huxley recunoaşte că omul modern a descoperit deja cîteva noi baze pentru clădi-

– 297 –

rea noului umanism. Dacă n-ar fi decît simțul confortului – cu toată estetica şi economia lui – şi încă ar fi mult. Pentru că un nou umanism trebuie să plece nu de la omul primitiv sau omul civilizat, de la omul teologic sau omul experiențelor comuniste – ci de la un om care e încîntat de mediul lui imediat, care posedă şi gustă confortul. Extremele îi repugnă : şi ascetul, şi bestia – şi nihilistul individualist, şi omul maşină. Ii repugnă pentru că neagă dreptul omului la confortul propriu idîosin-craziilor sale ; pentru că sînt abstracte, formale şi ineficiente. Huxley, dintr-o rasă de empirişti şi dintr-o familie de naturalişti, nu

simte nici o atracție pentru o formulă „care nu lucrează" *(which does not work).*

Progresul nu se poate realiza prin depărtarea de la datele imediate ; care, filozofic privite, sînt incomprehensibile, iraționale. Dar privite dintr-un punct de vedere cotidian – se refuză sintezei absolute, perfecțiunii absolute. Sînt aşa, dar pot fi ceva mai bine. In nici un caz nu pot fi perfecte ; dar pot fi ameliorate. O mentalitate de spițer, de om care vindecă prin narcotice şi laxative, căruia îi repugnă operația, care nu se interesează de cauzele adinei dar suferă şi compătimeşte pe bolnav, îi oferă prafuri şi ierburi, ca să-i amîne durerea cea mare şi să-i adoarmă pe cele mici.

Dar ce perfect e acest laic în cochetăriile lui cu ştiința, în aparenta seriozitate cu care se apropie de teologie, în abilitatea cu care suspectează absolutul, în răzvrătita lui luciditate de tot ceea ce îl înconjoară şi se săvîrşeşte în juru-i. Să fii lucid de farsă, dar să nu poți depăşi nesiguranța că această farsă poate ascunde totuşi o tragedie. Umile şi mediocre sentimente capătă, înfrigurate de această nesiguranță, o adîncime şi o umanitate surprinzătoare. O muzică auzită noaptea, un peisaj italian, o pictură de Goya – ajung deodată căi abisale, antene în-tr-un spațiu nou, renaşteri.

Şi te întrebi atunci dacă noul umanism n-ar trebui să plece de la aceste mari timidități şi nefireşti prezențe pe care scepticul Huxley nu şi le-a refuzat şi nu le-a dezmințit decît în fața Enciclopediei.

– 298 –

Ananda Coomaraswamy

Romain Rolland a contribuit într-o mare măsură la statornicirea faimei lui Ananda Coomaraswamy pe continent. Traducerea volumului de eseuri *La danse de Qiva* (Rieder, 1922), făcută de Madelaine Rolland, se prezenta publicului francez şi continental însoțită de o lungă şi caldă prefață a autorului lui *Jean Christophe.* Romain Rolland era pe atunci vrăjit de India şi în general de ceea ce i se părea lui că este „spiritualitatea" asiatică. Publicase pe *Mahatma Gandhi* şi pregătea volumele, de circulație mai restrînsă, asupra lui Ramkrishna şi Swami Vivekânanda. Ar fi interesant de ştiut ce mai crede acum Romain Rolland despre acest savant şi gînditor indian. Ananda Coomaraswamy care, în lucrări recente şi mult mai substanțiale ca *La danse de* Ciua, atacă fățiş „sentimentalismul" şi „umanitarismul" Europei „profane". Dacă este astăzi cineva dintre elitele europene care să înțeleagă cu mai multă caznă pozițiile lui Coomaraswamy, apoi acesta este tocmai Romain Rolland. Amănuntul ni se pare semnificativ. Pentru că, acum vreo zece ani, cînd se vorbea de „criza Occidentului" şi de datoria intelectualilor de a apăra acest Occident, cei mai dîrji negatori ai Asiei, care se revendicau fie de la scolastica tomistă, fie de la raționalismul cartezian, atacau laolaltă cu „indienii" pe un Romain Rolland, Keyserling, Andre Gide şi alți „patetici ai confuzului şi haoticului". Cît de puțin semănau aceşti „primejdios! asiatici" cu imaginea pe care

şi-o făceau despre ei toți „apărătorii Occidentului" – o dovedeşte şi cazul lui Ananda Coomaraswamy, care, în loc să se îndrepte spre Bergson sau Keyserling, aşa cum indicau apărătorii Occidentului, se îndreaptă spre Aristot, St. Thomas şi Dante, criticînd cu o nesfîrşită ştiință şi grație filozofiile sentimentale europene.

Am amintit de această bătălie a raționaliştilor de acum zece ani, ca să iasă şi mai bine în lumină gratuitatea ei, şi marile confuzii de la care pornise. Dacă Occidentul trebuia apărat, apoi în nici un caz nu trebuia apărat împotriva Orientului. Nu de acolo izvorau confuziile spirituale şi patosul „antitradiționalist". L-a spus lucrul acesta, şi 1-a demonstrat, Rene Guenon, prin 1924 – 1927, în două din cărțile sale, *Orient et Occident*

(ed. Payot) şi *La crise du monde moderne* (ed. Bossard), care s-au bucurat, din nefericire, de o circulație restrînsă. Astăzi, după zece ani, lucrurile s-au limpezit. Prin lucrările lui Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, J. Evola şi alți cîțiva, s-a înțeles că „Orientul", departe de a putea fi solidarizat cu patetismul şi antitradiționalismul modern, nu-şi găseşte corespondenți, în Europa, decît într-un Aristot, Sf. Thomas, Meister Eckhardt sau Dante. Nu cade în sarcina notelor de față o dezbatere a acestei probleme – *Orient-Occident* – atît de la modă pînă mai acum cîțiva ani. Dar este semnificativ faptul că un indian şi un istoric al artelor asiatice, ca Ananda Coomaraswamy, se însărcinează să traducă documente din estetica medievală, din Pseudo-Aeropagitul, Ulrich Engelberti de Strassbourg, Sf. Thomas, Sf. Bonaventura (cf. *Mediae-val Aesihetic,* I. *Dionysius the Pseudo-Aeropagite, and Ulrich Engelberti of Strassbourg,* „The Art Bulletin", New York, voi. XVII, 1935, p. 31 – 47). Este iarăşi semnificativă observația lui Coomaraswamy, într-una din ultimele şi cele mai importante cărți ale sale, *The transfor-mation of Nature in Art* (Harvard University Press, 1934. Introducere), că Meister Eckhardt n-a fost încă *asimilat* de cultura europeană, că e încă pe nedrept privit ca un „mistic" paradoxal, haotic, eterodox, în timp ce Meister Eckhardt se integrează în tradiția cea mai pură a metafizicii europene. Este drept că şi Rudolf Otto observase (cf. *West-ostliche Mystic,* ed. II, Gotha, 1929, p. 3) extraordinara asemănare dogmatică între Meister Eckhardt şi cel mai profund gînditor indian ortodox, Shankara. R. Otto remarcase chiar că e foarte uşor să traduci latineasca lui Eckhardt în limba sanscrită şi textul substanțial al lui Shankara în latineşte. Coomaraswamy ilustrează în multe din studiile sale această perfectă identitate de norme şi chiar de limbaj, între cei doi mari gînditori. Dar Ananda Coomaraswamy merge mai departe, şi mai în adîncul lucrurilor, dovedind coincidența doctrinei nu numai la un Meister Eckhardt şi Shankara, ci la toți „purtătorii de cuvînt" ai tradiției metafizice occidentale şi orientale. Puțini sînt autorii moderni care să citeze cu atîta ştiință şi atka simpatie texte din Sf. Thomas, Sf. Bonaventura, Meister Eckhardt – sau texte din Vede şi scripturile buddhiste – ca Ananda Coomaraswamy.

– 300 –

Cunoaşterea evului-mediu creştin este, la acest învăţat indian, mai precisă şi mai adîncă decît la mulţi savanţi europeni. Metoda pe care o aplică în studiile sale îi îngăduie uneori să aducă lumini noi chiar în exegeza unei opere atît de studiate în Europa cum e *Divina Comme-dia* (cf. *Two passages in Dante's Paradiso,* „Speculum". A Journal of mediaeval studies", voi. XI, July 1936, p. 327 – 338).

Nu e locul aici să vorbim despre toate confuziile care s-au făcut în Europa, de la începuturile filologiei orientale, în ceea ce priveşte „coincidenţa" între gîndirea orientală şi cea occidentală. Adevărul este că orientaliştii europeni avînd în marea lor majoritate o formaţie filologică, lipsiţi de interes şi de pregătire filozofică, nu erau deloc indicaţi să interpreteze şi să transmită gîndirea asiatică. Astfel se şi explică puţina importanţă pe care a avut-o pentru cultura europeană „descoperirea" Indiei şi a Chinei. De unde Schopenhauer credea că descoperirea scripturilor indiene va avea asupra Europei aceeaşi influenţă rodnică pe care a avut-o redescoperirea valorilor greco-latine în Renaştere, filologia orientală n-a adus foloase decît în cîmpul restrîns al lingvisticii şi istoriei comparate a religiunilor, ştiinţe care s-au constituit de altfel, în bună parte, pe temeiul orientalismului. Lucrul este uşor de înţeles. Căci, în timp ce la redescoperirea antichităţii greco-latine au luat parte, în primul rînd, *gînditorii* şi *artiştii,* descoperirea Orientului a căzut în sarcina *filologilor* şi *eruditilor,* care au adus, incontestabil, reale servicii în tot ceea ce priveşte critica textelor şi „istoria" doctrinelor, dar care au ignorat, datorită structurii lor mentale şi, în general, spiritului pozitivist, anti-metafizic, al secolului al XlX-lea, tocmai ceea ce era mai preţios în culturile pe care le cercetau : tradiţia metafizică. Acei dintre orientalişti care se „pricepeau" şi în filozofie, cum a fost bunăoară Paul Deussen, au încercat să traducă şi să explice gîndirea orientată prin filozofii europeni, dînd naştere la confuzii tot atît de grave ; căci asemenea orientalişti-filozofi ignorau tocmai acea parte din filozofia europeană care se apropia mai mult de gîndirea indiană : Antichitatea şi Evul Mediu. Paul Deussen explica metafizica indiană prin Hegel şi Schelling, iar Max Miiller prin Schopenhauer...

_ 301 –

Este drept că şi pe acest nivel profan al filologiei şi istoriei comparate a religiunilor savanţii europeni au observat anumite coincidenţe fundamentale între Orient şi Occident. Dar aceste analogii au fost interpretate cu „metodele" la modă. Am cunoscut, aşadar, voga mitologiei comparate, a metodei antropologice, a rasei indo-ariene, iar acum în urmă metodele sociologice şi etnografice. Fiecare dintre aceste metode avea într-o anumită măsură dreptate. Eroarea începea în clipa cînd pretindeau că explică tot. în simbolismul lui Buddha, bunăoară, se găsesc cu prisosinţă elemente de mit solar ; dar să pretinzi, ca Emile Senart, că toată viaja şi legenda lui Buddha nu sînt decît parabole solare,'înseamnă să săvîrşeşti o gravă

eroare, în această eroare au alunecat pe rînd, cu glorie, cei mai mari orientalişti europeni şi americani, de cîte ori au încercat să depăşească filologia şi istoria, ridicîn-duse la „explicații" şi la „teorie". Toate metodele au fost compromise. Acum lucrurile trebuie luate de la capăt, căutîndu-se partea de adevăr pe care fiecare metodă o ascunde.

E tocmai ceea ce face Ananda Coomaraswamy, care foloseşte critica textelor şi metodelor istoriei artelor cu aceeaşi siguranță cu care descifrează, pentru înțelegerea noastră, a profanilor, tradiția metafizică în Vede, în buddhism sau în iconografia şi arta asiatică. Ananda Coomaraswamy este autorul cîtorva cărți clasice de istoria artelor şi a meşteşugurilor în India şi Indonezia. Informația sa critică este, şi în acest domeniu, nesfîrşită. Dar ceea ce e mai uimitor este siguranța cu care se mişcă acest indian – stabilit de mult la Boston, conservator în celebrul Museum of Fine Arts – în istoria artelor europene şi, în general, în cultura extraasiatică. Este unul dintre cei mai mari savanți ai timpului nostru, căci are acces direct la sursele hinduismului, buddhismului şi creştinismului. Dar nu acesta este meritul său de căpetenie. Deşi este cel mai mare „savant" indian – în sensul că şi-a asimilat perfect metodele de lucru ale ştiinței moderne şi nu cade în improvizațiile sau exagerările de care suferă aproape majoritatea savanților indieni – el este în acelaşi timp şi un gînditor excepțional. Am fi spus un „gîn-ditor personal" dacă n-am şti că Ananda Coomaraswamy

se mulțumeşte, ca un adevărat oriental, să-şi asimileze principiile şi normele tradiției metafizice „primordiale". O mărturiseşte el însuşi, nu pentru întîia oară, într-o notă la un studiu asupra simbolismului erotic în Veda : „Ultimul lucru pe care 1-aş dori, ar fi să propun o filozofie personală" *(A note on the Asvamedha),* „Archiv Orien-talni", VII, p. 306 – 317, p. 309, nota 1 *). Intr-un studiu recent adaugă : „Nu am nimic nou de propus, pentru că adevărul asupra artei, ca şi asupra multor altor lucruri, nu e un adevăr ce rămîne să fie descoperit, ci un adevăr care aşteaptă să fie înțeles de orice om... în artă, ca şi în ştiință, nu e loc pentru nici un adevăr personal; lucrul poate fi adevărat sau neadevărat".

Intr-adevăr, alături de celălalt mare gînditor tradiționalist al Indiei modeme, Aurobindo Gosh, Coomaraswamy se mulțumeşte să interpreteze, să demonstreze şi să ilustreze „tradiția metafizică" aşa cum este ea păstrată de textele canonice şi de iconografie. Fireşte, această exegeză nu are nimic „personal" în ea ; căci în metafizica tradițională, la care se revendică Ananda Coomaraswamy, punctul de vedere „personal" nu are absolut nici un fel de valoare. Intr-o serie de cărți şi studii recente, Coomaraswamy demonstrează, cu metodele riguroase ale exegezei şi ale iconografiei, permanența simbolurilor tradiționale (primordiale) în arta şi cultura asiatică. După ce s-a ocupat de simbolismul fertilității universale, de *Magna Mater* şi de cosmogoniile acvatice (cf. *Yakşas,* fascicula I, II, Washington, 1928, 1931 ;

Archaic Indian Terracottas, „Ipek", Leipzig, 1928, p. 64 – 76 ; *The Tree of Jesse and Indian Parallels or Sources, „Ari.* Bulletin", XI, 1929 etc.), cercetează îndeosebi simbolismul vedic, demonstrînd coerența şi permanența acestor simboluri, nu numai în scripturile vedice, ci şi în iconografia buddhistă de mai tîrziu (cf. *A new approach to the Vedas,* London, 1933 ; *The darker side of Dawn,* Washington, 1935 ; *Angel and Tital,* „Journal of the American Oriental Society", voi. 55, p. 373 – 419 ; *A study of the Katha-Upanishad,* „Indian Historical Quarterly", 1935, p. 570 – 584 ; *Two Vedântic Hymns from Siddhântamuktârvali,* „Bulletin of the School of Oriental Studies", voi. VIII, p. 91 – 99 : *The intellectual operation in Indian Art,* „Journal of the Indian Society of Oriental Art", iunie 1935 ;

– 303 –

'The Conqueror's Life' in Jaina painting : explici-tur reducția haet artis ad theologiam, ibid., decembrie 1935 ; *Vedic exemplarisem,* „Harvard Journal of Asiatic Studies", voi. I, aprilie 1936, p. 44 – 64). O încoronare a acestor studii este volumul *The transfor-mation of Nature in Ari* (Harvard University Press, 1934) şi *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard Univ. Press, 1935). Cercetările acestea de filozofie a artei şi simbolism au înlocuit cu timpul preocupările de istoria artelor, care îl făcuseră celebru pe Ananda Coomaraswamy. Lista lucrărilor sale dinainte de 1928 este lungă, dar în general aceste lucrări sînt cunoscute chiar de publicul mare. Trebuie adăugate : *Early Indian Iconography,* „Eastern Art", I, nr. 3, ianuarie 1929, p. 175 – 189 ; *Early Indian Architecture, ibid.,* voi. II, 1930, p. 209 – 242 ; voi. III, 1931, p. 181 – 219. Evident, în toate aceste lucrări de întinsă erudiție şi adîncă înțelegere, Coomaraswamy urmăreşte mai mult explicitarea sensurilor metafizice de-cît „istoria" unui mit sau a unei arte. „Nu poate fi vorba de istoria artei întocmai cum nu poate fi vorba de istoria metafizicii ; istoria se referă la persoane, nu la principii". Coomaraswamy a arătat în repetate rînduri esența rațională a artei şi caracterul de „operație intelectuală" pe care, într-o epocă tradițională, îl are orice creație artistică. „Operația intelectuală este, înainte de toate, o activitate, şi nu chestie de 'inspirație' pasivă sau 'temperament' ; actul imaginativ este de fapt un ritual, al cărui succes depinde de o operație precisă" (Asiatic *Art,* 1938). Ananda Coomaraswamy colaborează pe continent, fireşte în afară de revistele de specialitate, la *Etudes traditionel-les,* conduse de Rene Guenon. Colaborarea aceasta, pentru cei care cunosc orientarea lui Rene Guenon, este semnificativă. De altfel, Coomaraswamy a tradus chiar în limba engleză una din cărțile lui Guenon, pe care 1-a prezentat publicului indian ca pe cel mai interesant gînditor european în viață.

Intr-una din ultimele sale lucrări, *Elements of Buddhist Iconography* (Harward University Press, VI -\- 95 p. in quarto -j- 15 planşe), Ananda Coomaraswamy studiază cîteva simboluri : Arborele, Trăsnetul, Lotusul şi Roata care, deşi abundă în iconografia buddhistă, au o origine vedică. Intr-adevăr, conceptele care erau

expri-

xnate simbolic în literatura vedică aniconică, îşi găsesc prima lor expresie iconografică în arta primitivă buddhistă. Aşa este, bunăoară, simbolul „arborelui vieții", care se întîlneşte de altfel în toate tradițiile, nu numai în India, şi care este sinonim „cu toată existența, cu toate lumile, cu toată viața", înălțîndu-se din „centrul Ființei Supreme... aşa cum stă ea întinsă pe ape" ; apele, este uşor de înțeles, simbolizează „posibilitățile existenței şi izvorul abundenței sale" *(Elements,* p. 8 ; *Yakşas,* fascicula II, passim). Arborele lumii, în toate tradițiile, exprimă creşterea nesfîrşită a vieții, în India Vedică, acest concept era formulat prin Agni, care era „născut din ape sau, mai direct, din pămîntul plutind pe ape, şi deci din-tr-un lotus, – şi despre care se spunea adesea că este stîlpul ce susține întreaga existență" *(Elements,* p. 10). în iconografia buddhistă, formula vedică este exprimată prin „stîlpii arzători" care reprezentau axa Universului întinsă ca un pilon între pămînt şi cer. Concepția aceasta este foarte răspîndită în toate culturile.

Lotusul are un dublu simbolism, în sens etic, el exprimă *puritatea* pe care lumea nu o poate altera, întocmai cum foile albe ale lotusului rămîn imaculate în apele murdare ale bălții, în sens ontologic, lotusul exprimă „o stabilire fermă în posibilitățile existenței" (p. 59). Căci orice naştere, orice „intrare în existență este de fapt o stabilire în ape" (p. 19). A fi „stabilit" înseamnă „a sta pe o platformă a existenței", a te realiza în „marea posibilităților" (p. 20).

„Roata" are, în India, sensul inițial de revoluția anului, tatăl timp (Prajâpati, Kala). Simbolul „roatei" se întîlneşte însă în toate culturile arhaice. Pedeapsa omorîrii pe roată are o semnificație cosmică. Cel care s-a împotrivit ordinii cosmice, diriguite de suveran (care, la rîndul său, e numai un mandatar al suveranului universal), trebuie ucis chiar printr-un instrument de tortură care simbolizează *ordinea universală.* Această ordine universală, această normă cosmică a ritmurilor era exprimată în India vedică prin noțiunea de *rta, dharma,* „puterea supremă", legea universală. Agni, care era regele Universului, în India vedică, este înlocuit prin Buddha, al cărui simbol era roata *(cakra).* Buddha este reprezentat la început printr-o roată susținută de întreg pămîntul (p. 33).

Elementele antropomorf ice apar tîrziu în arta buddhistâ ; ele înlocuiesc simbolurile aniconice (tronul, *cakra),* mai abstracte, dar mai cuprinzătoare (p. 39). Persistența simbolismului vedic în iconografia buddhistă este demonstrată admirabil de Coomaraswamy, şi aceasta are o extraordinară importanță. Pentru că pînă acum buddhismul era considerat, în totalitatea lui, o *erezie, o* sectă antitradițională. Coomaraswamy dovedeşte că există în buddhism şi elemente tradiționale, vedice, metafizice. Atitudinea anti-metafizică a lui Buddha nu trebuie înțeleasă deci ad lit-teram.

Opera de artă, în India ca şi în toate culturile tradiţionale era considerată ca un „semn al Legii" (p. 58). Ea nu avea niciodată un scop în sine ; exprima numai o idee (p. 51). Simbolul *(pratīka)* sau oricare alt motiv din iconografia canonică era o „urmă" *(vestigium pedi)* pe care putea fi urmată ideea. Coomaraswamy cercetează aceste valori care se acordau artei şi în alte lucrări ale sale. De altfel, nu e singurul care urmăreşte semnificaţiile metafizice ale operei de artă. Ceea ce îl deosebeşte de ceilalţi este, însă, precizia erudiţiei sale şi admirabila sa metodă.

Rolul lui Ananda Coomaraswamy în cultura occidentală este semnificativ ; prin metodele şi spiritul critic al ştiinţei europene, el scoate la lumină adevăruri de mult uitate în Europa (funcţia simbolului, valoarea metafizică a artei, unitatea tradiţiilor metafizice etc.). Pe de altă parte, asimilîndu-şi clasicii antici şi medievali occidentali, el demonstrează încă o dată că „prăpastia Orient-Occident" durează numai de la Renaştere şi de la revoluţia industrială europeană ; şi că dacă între cultura modernă apuseană şi spiritualitatea asiatică nu există puncte de contact, Aristot, Sf. Thomas, Dante sau Meister Eckhardt fac parte dintr-o tradiţie metafizică la care Orientul participă şi astăzi.

La moartea lui Rudolf Otto

Cu Rudolf Otto se stinge cel mai popular filozof al religiei pe care 1-a cunoscut secolul al XX-lea. Oriunde se păstra viu interesul pentru realităţile religioase, nu-

– 306 –

mele lui Otto era familiar, iar ideile lui erau discutate. Cum *se* întîmplă de cele mai multe ori cu asemenea „celebrităţi", numele lui Rudolf Otto a rămas legat de cartea care 1-a făcut popular, Dos *Heilige,* şi de ideea centrală a acestei cărţi : caracterul iraţional al experienţei religioase. Dos *Heilige* s-a bucurat, într-adevăr, de o carieră prodigioasă. Apărută în 1918 a avut, în primii zece ani, 18 ediţii ; iar în 1931 se tipărea ediţia a 22-a. Succesul acestei cărţi teoretice nu se poate compara decît cu vestitul tratat al lui Spengler. Pentru generaţiile de după război, Das *Heilige a* împlinit rolul pe care 1-a avut, cu cincisprezece ani în urmă, eseul despre *Varietăţile experienţei religioase* al lui William James, întocmai după cum cartea lui James era, pînă la 1917, cea mai bună introducere în înţelegerea fenomenului religios pe care o putea citi un laic, singura carte scrisă în jargonul accesibil acestui cititor hrănit cu „psihologisme" şi „pozitivisme", tot aşa Das *Heilige* este astăzi o lectură excelentă pentru oricine vrea să se apropie de realitatea religioasă pornind de la date teoretice. Succesul ei de presă şi de librărie, precum şi marele prestigiu filozofic pe care şi 1-a căpătat se da-toreşte, în bună parte, acestor însuşiri. Das *Heilige* a fost tradusă în vreo opt limbi, şi s-au scris asupra ei nenumărate volume, broşuri şi studii. Unele din acestea – ca de pildă Das *Heilige, Kritische Abhandlung uber Rudolf Otto's gleichnamiges Buch* (Haarlem, 1929, 135 pagini) a lui Friedrich Feigel, sau criticile, mai aspre, ale catolicilor Joseph Geyser *(Intellekt oder Gemut ?,* Freiburg, 1921) şi Pater Wilhelm Schmidt *(Menschheitswege zum Gotter-kennen,*

Miinchen, 1923) – constituie în ele însele foarte bune monografii asupra filozofiei religiilor şi psihologiei religioase.

Intellekt oder Gemut ? – întrebarea aceasta era suficient de ironică şi, mai ales, de nedreaptă, față de gîn-direa lui Rudolf Otto. Pentru că, aşa cum are, de altfel, singur grija să ne-o amintească într-o prefață de la Das *Heilige,* Otto n-a publicat această carte asupra elementelor iraționale ale experienței religioase decît după ce, cu opt ani înainte, încercase, în *Kantisch-Fries'sche Reli-gionsphilosophie* (ed. II, Gotha, 1929), să stabilească struc-

– 307 –

tura rațională a vieții religioase. Cum se întîmplă. de obicei însă, această care s~a bucurat de o circulație restrînsă. Otto a rămas, chiar pentru specialişti, autorul lui Dos *Heilige,* deşi a mai publicat de atunci o jumătate de duzină de volume, unele din ele excelente, bunăoară *West-ostliche Mystik* (ed. II, Gotha, 1929) sau *Reich Gottes und Menschensohn* (Miinchen, 1934), care ni se pare a fi opera sa cea mai originală. Nu mai vorbim despre admirabilele sale traduceri din mistica indiană, nici de cîteva volume •de studii de istorie şi psihologie religioasă, în care nu ştii ce să admiri mai mult : vasta sa erudiție filologică, temeinica sa pregătire filozofică, claritatea expunerii sau noutatea punctelor de vedere.

Ceea ce a impresionat mai mult în Dos *Heilige a* fost „noutatea" tezei : strălucirea cu care Otto demonstra bogăția şi permanența elementelor predialectice în experiența religioasă. De fapt, cu o sută şi ceva de ani mai înainte, Schleiermacher arătase că viața religioasă izvorăşte şi se nutreşte cu exclusivitate din elemente iraționale : sentimentul şi conştiința absolutei dependențe a omului de Dumnezeu. Schleiermacher încerca să redea autonomia experienței religioase. Ca şi Soren Kierkegaard, pe la începutul secolului al XlX-lea, Schleiermacher se împotrivea concepției kantiene, care lega atît de mult experiența religioasă de conştiința morală, imanentă. Rudolf Otto reia această intuiție a pastorului romantic Schleiermacher şi încearcă să schematizeze, în *Das Heilige,* întreaga fenomenologie religioasă, pornind de la sentimentul creatura-lului, de la sentimentul originar al dependenței omului față de creator (te simți *făptură,* creat de altcineva, a cărui prezență este, după împrejurări, terifiantă, maiestuoasă, fascinantă etc.). Numai cine a citit acest prodigios Das *Heilige* ştie cu ce neobişnuită măiestrie analizează şi formulează Rudolf Otto atîtea aspecte obscure ale experienței religioase. Este de altfel una din calitățile excepționale ale lui Otto claritatea şi simplitatea expunerii. Deşi cărțile lui cuprind nenumărate capitole, subcapitole, paragrafe etc., arareori s-au scris în limba germană pagini atît de limpezi tratînd un subiect atît de complex şi de delicat.

– 308 –

Strălucitoarea analiză a factorilor iraționali din experiența religioasă, pe care o cuprinde Dos *Heilige,* a făcut ca numele lui Rudolf Otto să rămînă legat de

„iraționalism". Otto a protestat de cîte ori a avut prilejul împotriva acestei glorii echivoce. Pentru că, deşi recunoştea în toate religiile bogăția şi autenticitatea elementelor predialectice, el se trudea, în acelaşi timp, ca un teolog serios ce era, „să cucerească pentru *ratio cit* mai mult loc cu putință în acest sector". Cartea lui mai veche, asupra filozofiei religioase a lui Kant şi Fries încerca tocmai această „mediațiune" între rațional şi irațional. Ocupîndu-se mai ales de De Wette, şeful şcolii teologice de „împăcare" a celor doi factori (Vermittlungs-theologie), Otto aminteşte că rolul lui a fost, la începutul secolului al XlX-lea, analog cu rolul unui Clement Alexandrinul şi Origen la începuturile teologiei răsăritene : de a „împăca" cultura spirituală a timpului său cu gîndirea creştină. Fără să o mărturisească, este uşor de înțeles că acelaşi rol de „mediator" şi-1 revendică pentru sine Otto, în gîndirea modernă. De aceea e greşită clasificarea care îl aşază pe Rudolf Otto printre „iraționalişti". Misiunea pe care şi-a recunoscut-o el a fost mult mai vastă. Căci n-a încercat numai să rezolve eterna problemă a teologiei, existența unei *revelația generalis* alături de o *revelația specialis,* convingerea pe care o trăieşte orice creştin că religia sa are o validitate universală, iar pe de altă parte conştiința că această religie se bazează pe fapte istorice, pe contingențe, care au o valoare numai întrucît sînt considerate *revelații,* dar nu pot fi construite printr-un raționament aprioric. Rudolf Otto a fost un „mediator" în aproape toate cărțile pe care le-a scris. Un mediator, dar nu plecînd de la compromis. A acceptat fenomenologia religioasă şi chiar „psihologia" în Das *Heilige,* dar silindu-se să nu părăsească pozițiile filozofiei. A „meditat", în *West-ostliche Mystik,* între fenomenele misticii occidentale şi orientale, comparînd cu o uluitoare precizie gîndirea lui Shankara cu a lui Meister Eckhardt, dar arătînd în acelaşi timp şi profunda lor deosebire. In ultima sa carte mare, *Reich Gottes und Menschensohn,* a încercat să „medieze" între gîndirea religioasă ariană, pe care a sintetizat-o pe te-

– 309 –

meiul unei adinei cunoaşteri a textelor indiene, iraniene şi greceşti, şi gîndirea religioasă semită, a Vechiului Testament (In treacăt fie spus, cartea aceasta cuprinde poate cele mai bune pagini de exegeză şi psihologie religioasă din cîte a scris Otto, şi este, în orice caz, cea mai originală carte a sa.) In sfîrşit, acest profesor de teologie protestantă a încercat să împace şi să armonizeze toate metodele de cunoaştere : lingvistica şi etnografia, istoria religiuni-lor şi teologia, psihologia şi mistica, metafizica şi estetica. Numai cine şi-a dat seama de măreția efortului de sinteză şi „armonie" pe care 1-a făcut Otto în cursul lungii sale activități, înțelege cît de puțină plăcere i-a putut face eticheta de „iraționalist" pe care i-a adus-o gloria lui *Das Heilige.*

Participînd la tradiția filozofilor-savanți, Otto n-a disprețuit munca de laborator, micile monografii istorico-critice, erudiția sigură, ucenicia filologică. A scris studii savante asupra *Bhagavad-Gîtei,* a tradus necontenit din limba sanscrită

(chiar anul trecut a apărut o traducere excelent comentată a celebrei *Katha-Upanishad),* a editat lucrări de Schleiermacher, E. Fr. Apelt, Heinrich Schmidt, a scris cărți de slujbă şi a îngrijit culegeri de coruri bisericeşti. Ajuns de mult celebru, tradus şi discutat în nenumărate limbi, profesor onorific la foarte multe universități străine, Rudolf Otto a rămas totuşi pînă în ultimul an al vieții sale muncitor şi modest ca un student. Nu i-a fost niciodată ruşine de ştiința sa, cînd scria cărți de filozofie, şi nu se sfia să filozofeze în lucrările sale tehnice. A avut mai ales curajul – atît de rar pentru o inteligență „originală" ca a lui – să spună şi să repete lucruri simple, la mintea omului. Asta dă o prospețime unică^ întregii lui opere. Adresîndu-se, în primul rînd, unui public protestant, cu o lungă tradiție biblică, el nu se sfia să citeze şi să comenteze pasaje testamentare bine cunoscute, pentru ilustrarea tezelor sale. *Reich Gottes* este plină de asemenea citate, dar comentariul lor arată cît de adînc le meditase şi cu ce favoare le asimilase Otto...

Germania a pierdut pe cel mai fecund şi versatil geniu pe care 1-a avut filozofia religioasă de la Schleiermacher încoace.

III. JURNAL DE LECTURA

Note despre arta indiană

Arta indiană – spre deosebire de; cea japoneză, de pildă, care a cucerit repede simpatia occidentalilor – a trebuit să aştepte mult timp ca să poată fi înțeleasă şi gustată. Se găsesc şi acum manuale de istoria artelor indiene în care autorii mărturisesc de la cea dintîi pagină că nu *le place* aproape nimic din plastica a cărei istorie o scriu (Vincent Smith, de; pildă). Unii o găsesc grotescă, barbară, inumană ; alții o judecă hibridă şi inertă ; alții se plîng de lipsa proporției, a perspectivei, a naturalită-ții ; mulți cred, încă, în aportul plasticii greceşti, care a învățat pe meşterii indieni cum să sculpteze un trup de om în aşa fel încît să-1 facă verosimil.

Mi se pare că dificultatea aceasta în gustarea artei indiene se datoreşte, în primul rînd, felului greşit de a o privi. Cel care, în fața unei bucăți indiene, va căuta acelaşi spațiu şi aceeaşi „natură" pe care *e* obişnuit să le găsească în plastica europeană ; sau va contempla opera fără să facă efortul necesar de abstractizare (fără să-şi dea seama de la început că înainte de a fi o operă de artă, piesa indiană e o operă de creație, şi că trebuie să-i descoperi validitatea ei metafizică) – nu numai că nu va înțelege nimic, dar va găsi şi o serie de argumente cu care să dovedească inerția, platitudinea, monotonia şi lipsa de geniu creator ale artei indiene. Va sfîrşi spunîndu-şi că India fiind țara unde spiritul şi filozofia au permeat cel mai mult întreaga rasă, e capabilă de metafizică – dar e stearpă în artă.

Acum, ceea ce e? interesant e faptul că tocmai pentru că India e țara metafizicii – al celui mai pur şi mai abstract efort de iubire, de înțelegere, de armonie cu viața – tocmai de aceea a creat o artă atît de originală, de vie şi de curată.

Arta indiană n-a făcut niciodată compromisuri cu frumuseţile plate de carte poştală – pentru că avea înapoia ei metafizica. Artistul indian n-a încercat să copieze nici-

– 311 –

odată natura – pentru că fiind un filozof (în sensul indian al cuvîntului, adică un om pur şi armonios) *ai* ştiut că poate fi el însuşi natura, poate deci crea alături de natură, imitîndu-i numai elanul organic, setea de viaţă şi de creştere, capriciul de a descoperi noi forme şi noi bucurii – iar nu imitînd direct *creaţiile* naturii, forme deja împlinite, aşadar, într-un anumit sens, *moarte.* In timp ce artistul european a imitat creaţia naturii şi a încercat să-i reproducă formele – trecîndu-le prin sufletul lui ca să le dea noi posibilităţi de emoţie – artistul indian a imitat *gestul* naturii şi a creat el însuşi, folosind însă alt spaţiu decît cel natural şi alte forme decît cele naturale.

Artistul european oferă emoţia estetică ; cel indian oferă mai mult : un sentiment plenar de armonie cu natura, de egalitate şi dragoste pentru toate nenumăratele ei creaţii.

De altfel era şi firesc să se întîmple astfel lucrurile. Un peisaj „natural" e posibil numai în intuiţia unui om (sau a unei culturi) care s-a depărtat de natură şi încearcă să se apropie şi să se reintegreze în ea. A voi să descrii sau să sugerezi aspectele naturii – e semnul disocierii naturii de conştiinţă (cazul Europei). Dar India *se ajlă* încă în natură, aşadar nu o observă, ci o realizează. Artistul indian, în munca lui de creaţie, coincide cu natura – şi operele lui nu sînt decît forme noi, bogate, vii ale aceleiaşi naturi care creează alături de el florile, apele, monştrii.

Analizînd o capodoperă plastică indiană, ceea ce impresionează de la început este *continuul* organic al formelor, ritmul lor legănat, dulce, plin. Organismul plastic european (mai ales în arta elenă şi a Renaşterii) accentuează piesele de rezistenţă, de autodefinire, izolare şi victorie (muşchii, preciziunea şi perfecţiunea suprafeţelor etc.). Viaţa se manifestă aici agresiv, prin planurile ei de rezistenţă împotriva mediului, cu ostilitatea individului şi a< mineralului. E o rezistenţă de rocă în aceste trupuri perfecte, în aceşti muşchi perfecţi, o rezistenţă a cărei geologie spirituală nu a fost, încă, scrisă. Dar India reprezintă altfel viaţa în plastică. Ea exprimă continuul organic, circulaţia sevei vitale, un ritm al formelor şi vo-

– 312 –

Iurtelor lipsit de eforturi şi de opriri, ritm care trădează o energie ce circulă pe dinăuntru fără obstacole, alimen-tînd muşchii şi oasele, dar făcîndu-le să dispară sub unduirea mai plină şi mai armonioasă a vieţii.

Priviţi braţele şi degetele frescelor din peştera Ajanta. Sînt braţe de o dinamică uluitoare ; braţe rotunde, vii, dar plutind parcă la nesfîrşit dincolo şi dincoace de planul frescei, continuîndu-se în aceeaşi mişcare armonioasă şi stingîndu-şi bucuria de a pluti în voie, fără strîngerea muşchilor, fără, pîrghia oaselor. Nici o

pictură din lume n-a creat umeri şi braţe şi degete mai perfecte în viaţa lor organică, în gestul lor de trăire desăvîrşită şi liberă.

Oricum ai privi o frescă indiană, trebuie să te întorci mereu şi să o priveşti în întregime, în mişcarea ei organică. Orice bucată *curge,* o simţi pătrunsă de viaţă pînă în cel mai neînsemnat colţ – şi nu o poţi privi fragmentar, nu poţi izola un gest de altul şi nu-1 poţi judeca independent. Totul îţi scapă dacă n-ai ghicit continuul acesta de viaţă plastică, dacă nu ai intuit curentul vital, seva care trece prin fiecare linie şi o leagă de alta şi iarăşi de alta – ca într-un circuit organic.

Ar trebui să mergem mai departe în adine, spre rădăcinile duale ale artei primitive, ca să înţelegem tot *Welt-anschaunng-al* plasticii indiene, să înţelegem substanţa acelui ,,ţesut" organic şi încărcat de forţă magică pe care îl aflăm întotdeauna în spaţiul plastic al oricărei bucăţi indiene. Poate vom încerca analiza aceasta cu alt prilej. [1]Acum ne vom mărgini să analizăm spaţiul artei indiene.

[1] Pentru că n-am revenit niciodată asupra acestei origini duale a artei primitive, amintesc pe scurt observaţiile lui Hoer-nes, de la care au pornit toate speculaţiile ulterioare. Arta popoarelor agricole este o artă geometrică, în care nu se ţine seama decît de raporturi, iar individul uman e neglijat în aşa chip încît uneori forma umană e descompusă în figuri geometrice. Dimpotrivă, arta popoarelor nomade, care trăiesc din vînat (to-temism), se fundează *pe* desenul naturalist al animalelor, desen care nu ţine seama decît de individ, pe care îl reprezintă fără nici un raport cu mediul înconjurător. Omul culturilor agricole şi matriarhale îşi reprezintă Cosmosul ca un *ţesut,* în care individul nu joacă decît rolul unui ochi de plasă. Cosmosul nomadului şi al totemistului este, dimpotrivă, dezagregat în atomi. Evident, în arta oricărei culturi complexe, cum e cultura indiană, cele două moduri de reprezentare a Cosmosului sînt prezente într-o măsură mai mult sau mai puţin organică (1939).

£ adevărat că arta indiană nu cunoaşte perspectiva, dar vizualizează scena dintr-un punct de vedere analitic şi calitativ. Amănuntul se află întotdeauna la locul lui, dar el nu e realizat în perspectivă, ci în conformitate cu *funcţiunea* lui proprie. Patul sau umbrela, sau scaunul, de pildă – sînt arătate ca văzute de sus ; pomul din profil ; urma piciorului ca văzută de sus. Funcţiunea acestor detalii, valoarea lor reală are întîietatea asupra *imaginii* lor. Plastica indiană nu cunoaşte „imaginea", proiecţia obiectului într-un plan de perspectivă. Ea caută şi realizează întotdeauna obiectul ca atare, într-un spaţiu al său – nu copiază imaginea obiectului din spaţiul exterior, care e un spaţiu cantitativ, al echilibrului fizic, al armoniei volumelor, al perspectivei.

Proporţiile plastice nu corespund proporţiilor naturale. Cele din urmă sînt exterioare, cantitative ; aparţin fizicii, nu esteticii. Estetica indiană respectă calitatea, spiritul, viaţa interioară şi gestul – nu volumul. De aceea pe

basoreliefurile buddhiste elefanții sînt mici, atît de mici încît stau pe lotuşi – iar Maya, mama lui Buddha, e enormă. Maya *e* aceea care predomină ; elefanții au venit numai ca să se închine. Deci elefanții vor sta pe lotuşi, vor fi asemenea fluturilor şi albinelor – iar Maya va fi reprezentată în adevărata ei valoare spirituală.

Arta indiană, identificînd funcția artistului cu viața, creează după valorile ei – care sînt cele spirituale, nu cele fizice – într-un plan al ei, care e calitativ, nu cantitativ.

Spațiul nu mai aparține experienței diurne, ci sensibilității, purității, credinței spirituale. Ca să fie realizat, numai puterea de vizualizare a artistului e necesară ; ca să fie simțit, numai emotivitatea privitorului trebuie să ia parte. Spațiul diurn al lumii fenomenelor, al imaginilor moarte – nu contează. Proporția forței cedează proporției morale.

Plastica indiană e surprinzător de vie, de curgătoare. Dar pentru a-i înțelege viața – trebuie un efort de(abstractizare, de rupere din cotidian, de ascensiune şi purificare.

– 314 –

Note de iconografie indiană

Să ne oprim la un aspect al creațiunii plastice : la iconografie, adică la o activitate creatoare în care artistul nu are nici o inițiativă, găseşte problemele şi soluțiile de mult formulate, ascultă de un bine stabilit canon hieratic, si jiu exprimă nici emoțiile lui personale, nici frumusețea naturii. E ceea ce se numeşte arta ortodoxă sau clasică *{shastrîya),* care nu creează opere de artă, ci modele spirituale, imagini care trebuiesc interiorizate prin meditație – şi a căror acțiune asupra omului nu conduce la o emoție estetică, ci la un sentiment de împăcare şi desăvîrşire, punct de pornire către o ascensiune spirituală\ ce depăşeşte cu mult arta profană.

De aceea, ca să poată realiza în materiale modelul indicat în tratatele iconografice, meşterul trebuie să ducă o viață pură şi senină, iar înainte de a se apuca de lucru, trebuie să-şi clarifice viziunea prin meditație şi *Yoga.* El nu creează în spațiul fenomenelor naturale, culorile şi liniile lui nu sînt cele ale intuiției profane, frumosul lui nu va oglindi frumusețile antropomorfe. Munca lui de meşter e ca însăşi o contemplație, o imitație a modelelor cărora le dă formă. Submiterea lui totală canonului e cea mai pură asceză.

Pentru că asceza nu implică întotdeauna suferința cărnii şi biciuirea spiritului ; există o asceză în orice renunțare la inițiativa personală, în orice abandonare lucidă a spiritului pentru a fi modelat de o voință supraumană, manifestată în gesturi statice, hieratice. Meşterul indian, în munca lui de oglindire a gestului hieratic, săvîrşeşte o practică *Yoga ;* care însemnează în acelaşi timp „înfrî-nare" şi „unire" ; înfrînare a activității dezordonate, a dinamicii mentale de toate zilele – şi unire cu divinitatea aleasă pentru meditația lui *(ishtadevata).*

Textele sînt foarte precise în această privință. Skukrâ-chârya scrie : „Iconarul să aşeze icoane în temple prin meditația acelor divinități care sînt obiectul devoțiunii sale. Pentru fericita împlinire a acestei Yoga, el trebuie să urmeze pas cu pas descrierea imaginii aşa cum se găseşte în cărți. Pe nici un altfel de drum, nici chiar prin

viziunea directă şi imediată a unui obiect real, nu e posibilă o absorbție atît de profundă în meditație cum e aceea obținută făcînd icoane" (citat de Coomaraswamy, *La* dense *de $iva,* p. 52).

Concentrația mentală asupra icoanei divinității ce urmează a fi oglindită în materiale – nu e practicată numai de meşter. Ea e indispensabilă şi devotului, celui care contemplă imaginea după ce ea a fost introdusă în templu sau în sanctuar. Orice apropiere de divinitate făcută prin imagini (căci există şi o apropiere directă, fără imagini, şi ea e considerată superioară) nu poate fi realizată fără o prealabilă interiorizare a icoanei, adică fără „meditarea" ei, transpunerea ei pe un plan de viziune interioară. Lucrurile acestea elementare au fost uitate de acei savanți şi misionari europeni, care s-au grăbit să vorbească de „idolatria" şi „idolii" Indiei. De fapt, nu există idoli în experiența religioasă indiană.

Imaginile zeilor sînt numai suportul meditației, punctul de plecare obiectiv al unei experiențe care se răsfrînge în conştiința devotului. Imaginea e un pretext, un vehicul care conduce într-o altă trăire, o trăire armonioasă, înseninată, liberă. Ofrandele aduse către .,idoli" nu sînt de-cît un gest de dăruire şi de renunțare ; de renunțare în-trucît devotul renunță la dreptul lui de inițiativă, şi practica un ritual impus de *dogmă,* adică de o lege care 51 trans-cende şi îl supune. Ofranda – fiind cel dinții pas către dezmdividualizare – produce pe loc o împrospețire a conştiinței, o liberare de individualism, şi face posibilă o apropiere de alte stări de conştiință, o altă trăire.

Iconografia indiană reprezintă astfel o serie de potente care trebuiesc actualizate, scenarii ce trebuiesc dramatizate, experimentate printr-o trăire a lor în alt plan decît planul conştiinței diurne ; ceea ce e hieratic şi algebric în gestul şi tectonica lor trebuie dinamizat, înviat şi trăit printr-un efort sincer de interiorizare şi voință de sfințenie. Pilda unei statui sau icoane indiene nu trebuie înțeleasă simbolic. Gestul lor trădează această invitație : fiți ca noi ! Cînd un indian meditează pe o temă iconografică – el nu face altceva decît să *urmeze* indicația gestului, dar nu printr-o imitație exterioară, ci căutînd miezul, rodul experimental şi concret al gestului.

Fiecare temă iconografică e în acelaşi timp şi o temă liturgică. De aceea meditația prin contemplarea imaginilor nu se face niciodată singură, ci întovărăşită de o liturgie mentală sau orală (repetarea *mantrei).* Meditația constă tocmai în

interiorizarea liturgică a imaginii şi a *mantrei* – pentru a provoca o stare de conştiinţă liberată de dinamica mentală, de ceea ce e trecător şi iluzoriu în conştiinţa omenească, şi a obţine o stare de coincidenţă perfectă cu divinitatea. Gestul iconografic, aşadar, nu e decît un imbold la experienţă, la trăirea nealterată de pasiuni. Gestului hieratic – de pe planul divin – îi corespunde voinţa de sfinţenie, pe planul uman. Devotul se apropie de imagine cu voinţa de liberare, de depăşire a iluzoriei vieţi pe care o vieţuieşte. Meditaţia, interiorizarea, imitarea divinităţii – acestea sînt corolariile oricărei teme iconografice. Punte concretă între cele două lumi. Gest care se cere imitat şi experimentat. Rod sufletesc intraductibil pentru cel care n-a încercat el însuşi ascensiunea aceasta prin meditare.

Iconografia indiană, în imensele ei forme, nu e decît o serie infinită de drame ale ascensiunii umane către perfecţiune, ascensiune condusă de voinţa de sfinţenie (libertate şi milă pentru toată făptura) a omului. De aceea fiecare temă iconografică – în legătură fiind cu o anumită meditaţie, cu o anumită experienţă – îşi are cheia ei aparte. E ceea ce europenii numesc „simbolismul" iconografiei indiene. De fapt, nu e decît formularea ei algebrică, adică în termeni consacraţi şi lesne înţeleşi de cei ce cunosc alfabetul acestei limbi.

Şi în buddhism, şi în hinduism – ca să vorbim numai de principalele curente religioase care au alimentat India – fiecare divinitate (în buddhism, feluritele ipostaze ale lui Buddha ajung cu timpul divinităţi aparte) îşi are culoarea ei specială, gestul şi simbolul ei. Nu numai atît. In fiecare ritual – adică în fiecare schemă de meditaţie, de experimentare – culoarea se schimbă, se îmbină, gestul se modifică, simbolurile variază. Iconografia cunoaşte astfel o infinitate de nuanţe, fiecare indicînd o treaptă anumită, un stadiu bine stabilit al ascensiunii spirituale. Drama libertăţii se experimentează printr-o serie infinită de acte şi de scene. Dar, să băgăm bine de seamă, iconografia nu e decît algebrica acestei drame, formularea hiera-

tică a stărilor de suflet ce trebuie trăite pînă a ajunge perfect armonios, perfect liber, perfect senin. Nu toţi pot urca scara pînă la capăt. Cei mai mulţi nu caută liberarea, ci armonia cu transcendentul, cu dogma, cu puterile suprafireşti. Aceştia constituie imensa majoritate a poporului indian. Pe ei îi numim, de obicei, idolatri.

Jurnalele de pictori: Alaska şi Marquesas

Cărţile oamenilor care nu sînt scriitori îmi par întotdeauna mai proaspete şi mai relevante decît cele scrise de un meşteşugar al condeiului. Mă las condus fără şovăire de memoriile unui căpitan de vas, de scrisorile unui misionar, de jurnalul unui pictor şi mă împotrivesc instinctiv descrierilor de călătorie semnate de un „autor". Mi se pare că ghicesc sub fraza suplă şi evocatoare o voinţă de meşteşugar, o afabulaţie proprie spiritului de scriitor, o autosugestie şi o minciună agreabil camuflată. Recunosc că poate fi o carte bine scrisă, o admirabilă operă literară –

dar eu am luat-o în mînă nu pentru a citi literatură, ci pentru a evada din ea. Am cercetat-o pentru autenticul experiențelor de acolo, nu pentru frumusețea şi originalitatea imaginației sau a comentariilor. Jurnalul de călătorie în jurul lumii al lui Aldous Huxley („The Jesting Filate") este o carte minunată, lucidă şi justă pînă la surprindere, personală şi amuzantă, fină şi nuanțată – dar asemenea ei mai sînt cel puțin o 'jumătate duzină de cărți scrise tot de Huxley, şi nu era nevoie să ocolească globul pentru ca să reflecteze şi să simtă cele mărturisite în jurnalul său.

Mi se pare că exoticul, surprinzătorul, barbarul – sînt zone pe care scriitorul de meserie (nu numai cel ce publică – ci şi cel care *scrie,* din nevoia organică de a scrie) nu le poate străbate fără a le altera. Reacțiunile lui sînt viciate de acea inefabilă prezență a *publicului.* El poate scrie sub aceste impresii cărți minunate, dar ceea ce e ireductibil şi viu într-o zonă barbară îi va scăpa întotdeauna. Singurătatea lui în sălbăticii sau în civilizații exotice va fi asemenea unei singurătăți în continent. Va sta

de vorbă cu sine, aşa cum ar sta într-o vară, la țară;. singur.

Acum ascultați pe un pictor, Rockwell Kent, în prefața ediției a Il-a a jurnalului său ținut în Alaska. „Plecați, tinerilor, ca să ajungeți înțelepți şi fiind înțelepți să rămî-neți tineri, plecați nu spre apus, nici răsărit, nici spre nord, nici spre sud, ci oriunde nu sînt oameni. Pentru că fiecare dintre noi avem nevoie, profundă, să ne menținem în ceea ce ne este esențial ; să păstrăm de la Dumnezeu pogorîta omenie din noi împotriva forțelor zilei în care trăim – să fim mai puțin produsele unei culturi şi mai. mult creatorii ei. Acolo, în acea sălbăticie atît de demult neschimbată încît poate a văzut sute de culturi înflorind şi pierind, acolo trebuie să înțelegi – trebuie – că ceea ce eşti tu, ceea ce simte şi se înspăimîntă şi îi e foame şi se exaltă în tine, e tot atît de vechi ca şi sălbăticia, bogată ca şi sălbăticia şi înfrățită ei" *(Wilderness,* ed. II, Modern Library, New York, 1930).

Mă întreb ceea ce face proza aceasta atît de solemnă în aparență să comunice o emoție nudă şi viguroasă, să fie o invitație la însingurare, la drum şi la suferință. Numai faptul că o scrie un pictor, un om care nu ştie să scrie frumos, unul care scrie pentru sine, pentru că experiențele şi năzuințele lui şi le comunică altfel decît prin scris, înțelegi imediat că prefața aceasta naivă şi solemnă ascunde un rod viguros şi un gest sprinten ; că nu e scrisă pentru a-şi scuza volumul de impresii, nici pentru a rotunji o carte, nu e scrisă pentru „public", deşi are candoarea să se adreseze direct cititorilor. Kent, om şi pictor, cunoaşte şi vorbeşte nu cititorului, ci omului. E un lucru de maximă importanță, care schimbă toată rezonanța jurnalului. A nu cunoaşte cititorul, deşi publici o carte pentru a fi citită ; a nu intui publicul ca atare, ci oamenii, iată un fapt care explică, pentru mine, de ce jurnalul lui Bar-bellion, de pildă, scris pentru a fi publicat şi publicat în timpul vieții lui, este o carte atît de vie, atît de răscolitoare şi autentică.

Şi apoi parcurgeţi paginile „Sălbăticiei", a căror puritate şi solitudine nu este egalată decît de gravurile în lemn pe care pictorul le adaugă jurnalului, ca tot atîtea fapte şi experienţe din acea minunată însingurare în Resurec-tion Bay. Cît de monotone se scurg zilele, şi cîte aventuri

de răscruce îl aşteaptă totuşi la fiecare ceas. Ploile, şi nopţile cu lună, şi stîncile, şi acel bătrîn şi nenorocos pionier, Olson, şi excursiile pe barca cu motor... Pagini care nu pot fi rezumate, pentru că viaţa se scurge prin ele fără obstacolul incidentelor, fără rezistenţă, fără afabulare. Viaţă nudă ce nu poate fi simţită decît prin prezenţa ei de la un capăt la altul al cărţii. Mi se pare că am pătruns mai adînc şi mai firesc în acea imensitate a Alaskăi, cu această carte scrisă de un pictor, decît aş fi pătruns cu atîtea romane şi impresii scrise de autorii beneficiari permanenţi ai nordului.

Nu ştiu de ce jurnalul lui Rockwell Kent îmi cheamă întotdeauna în minte jurnalul altui pictor, al lui Paul Gau-guin, scris în Tahiti şi Marquesas. L-am citit în versiunea engleză a lui Van Wyck Brooks, cu o prefaţă a lui Emile Gauguin *(The intimate journals of Paul Gauguin,* Heine-mann, 1930) şi, dacă nu mă înşel, versiunea aceasta (1923) a apărut înaintea originalului. Proza de aici nu aminteşte ,

pe cea din *Noa Noa,* care a fost revizuită după manuscris !

de Charles Morice. E ceva fără margini de zvăpăiat, de comunicativ, de anecdotic şi polemic. Gauguin scria pentru că nu avea cu cine sta de vorbă. Spirit de cafenea franceză, nevoie de observaţie comunicată şi comentată, de frondă şi pornografie. In afară de amintirile despre Van Gogh (cu acele amănunte extraordinare ale nebuniei lui), tot ce se află în acest jurnal fără date e discontinuu, incoerent, spontan şi fără efort scris. Carte, nici vorbă că nu e – şi Gauguin înţelesese aceasta de la cel dinţii rînd scris. Dar nu sînt nici memorii pentru că, după cum spune pictorul, „totul e interesant în memorii în afară de autor".

Totuşi, mi se par aceste pagini scrise la întîmplare preţioase şi revelante, în afara faptului că ele se citesc din-tr-o suflare, şi amuză, şi surprinde, şi enervează. Preţioase pentru că te trezeşti cunoscînd viaţa din insulele Pacificului într-un fel în care nici cele mai bune pagini ale lui Stevenson nu ţi-au putut-o descoperi, închizi cartea şi te urmăreşte nudul micii Vaitauni, sau alegerile din Tahiti, sau lubricitatea cutărui ecleziast, şi stupiditatea administraţiei coloniale – te urmăresc cu o prospeţime şi o disponibilitate în contururile lor care te încîntă. Nimic

definitiv, nimic bine fixat în tot ce scrie şi descrie şi îşi aminteşte Gauguin. Nici o emoţie în faţa minunilor Pacificului ; emoţiile şi le exprimă el altfel decît prin scris. Dar jurnalul lui Gauguin e interesant şi dintr-un alt punct de vedere : îţi descoperă pe un om care nu poate rămîne singur, care nu poate să se adîncească, şi conversează, bîrfeşte, comentează la nesfîrşit. Un om cu infinite experienţe, dar

care n-a putut cunoaşte singurătatea nici în solitudine. A fost totdeauna cu cineva alături : cu lucrul său, cu gîndurile sale despre alţii, cu jurnalul în care vorbeşte despre tot. Nici o clipă de adunare, de concentrare asupra lui însuşi. Viaţa îl poartă cu ea şi nu-1 lasă singur decît lăsîndu-1 somnului. Şi omul acesta ar fi fost într-adevăr tragic dacă n-ar fi avut bunul simţ de a nu fi niciodată serios.

Jurnalul doamnei Şei Shonagon

în 1930 a apărut în englezeşte o bună parte din „Jurnalul doamnei Şei Shonagon" scris între 991 – 1000 d. Chr. („The Sketch Book of the Lady Şei Sonagon^, ed. John Murray, London). Aceste „însemnări de pernă" *(Makura no Soshi)* au fost traduse tot de o femeie, de una din acele care singure ar fi putut reda sensurile şi nuanţele „Jurnalului" într-o limbă europeană : Nobuko Kobayashi.

Şei Shonagon nu are nevoie de multe introduceri. Din familie vestită, a trăit în cea mai rafinată epocă a civilizaţiei japoneze, în epoca heiană, cînd sensibilitatea artistică atinsese recorduri bolnăvicioase şi viaţa însăşi se cerea trăită ca un ceremonial superb, complicat şi epuizant. Intre douăzeci şi cinci şi treizeci de ani ajunge doamnă de companie a împărătesei, o fată de cincisprezece ani, care i-a sugerat se pare însăşi ideea acestui „Jurnal". Şei Shonagon însemnează ce crede ea mai frumos, mai magnific, mai superb sau mai ridicol din episoadele unei vieţi împărăteşti. Rareori am văzut atîta cruzime şi atîta glacială lipsă de omenie, atîta geniu al vieţii-operă-de-artă, atîta sete de frumos şi de superb, fără generozitate, fără împăcare, fără sentimentalism. Te întrebi cîteodată ce fascinantă păpuşă de porţelan a luat locul femeii din carte.

Altădată, rămîi copleşit de peisajele acelea japoneze – cu nori albi şi gîşte sălbatice – pe care Şei Shonagon le însufleţeşte mai bine decît atîţia călători europeni, şi le evocă precis şi nostalgic.

Cartea e un panopticum şi un ghid în Evul Mediu acela senzual şi estetizant, dar e, mai ales, confesiunea unei femei pentru care nu există nici religie, nici dragoste, nici milostenie umană – ci numai artă. Pasiunea ei pentru frumos îi transfigurează întreaga viaţă. Fiecare pas şi fiecare cuvînt îi evocă imense rezerve de emoţie estetică, îşi face din viaţă un rezervor de emoţii rafinate, nuanţate, rarefiate – pe care le descarcă orice : un nor, un vers, un rîs de fată, un zbor de pasăre, o scrisoare sau o părere.

Şi cît de naivă şi nepricepută venise la curte... „Erau atîtea lucruri care mă înmărmureau, cînd am venit întîi la palat, încît aş fi izbucnit în lacrimi la orice moment. Eram liberă ziua, dar pe timpul nopţii stăm de gardă înapoia perdelei împărătesei. Ea lua cîteva picturi şi mi le arăta, dar nu puteam totuşi să-mi stăpînesc timiditatea. Atît de rău, încît nici mîna nu puteam să mi-o întind spre ele. împărăteasa mi le explica pe toate : «Tabloul acesta e aşa şi aşa. Acesta are altă

poveste»".

„O lumină puternică ardea, aşa că orice se vedea mai distinct ca ziua – aş putea spune, se vedea orice fir de păr, şi eram încurcată de moarte. Dar încercai să mă stăpînesc şi să privesc tablourile. Era foarte frig şi mîinile ei – pe care le văzui puțin cînd mi le dădu – erau de o minunată culoare palidă. Nu prea eram obişnuită cu asemenea mîini frumoase şi gîndeam în mine în timp ce le priveam : «N-aş fi crezut niciodată că există asemenea oameni pe pămînt»".

Dar Şei Shonagon se obişnui repede cu luxul şi rafinamentul palatului. Probabil că a avut destule intrigi galante, dar nu şi-a pierdut capul niciodată. Bărbații erau pentru ea companioni pentru o scenetă sau personaje mute pentru un decor. Prea iubea mult ceremonialul artei, nimicurile fine şi discrete, luxul politicos, demnitatea rangurilor şi solemnitatea momentelor. Se amuză de ele, critică şi bîrfeşte lumea imperială – dar le iubeşte pentru virtutea lor fantastică, artistică, inumană. Ceremonialul predomină întotdeauna, nu pentru că aşa e *bine* să se facă,

– 322 –

ci pentru că aşa e *frumos,* mai decorativ şi mai fantastic, mai artistic. Odată scrie că luna e frumoasă noaptea, că norii sînt frumoşi, cîntecele păsărilor sînt frumoase ; „orice sunet e admirabil noaptea, afară de țipetele pruncilor". O mărturisire care prețuieşte cît un manifest. Căci pe Şei Shonagon o jigneşte suferința, pentru că e individuală, e în afară de ritmul mulțumirii generale, e anarhică şi urîtă. De cîte ori nu rîde de bieții cerşetori sau țăranii simpli pentru că sînt copleşiți de ursita lor urîtă, păgubiți de lumina frumosului. Atunci se întoarce cu mai multă pasiune la viața ei de risipă şi emoție rară, viață fascinantă într-un palat de sticlă.

însemnările ei asupra dragostei sînt cu adevărat delicioase. Aleg la întîmplare cîteva „generalități", căci anecdotele îşi pierd orice savoare izolîndu-le.

„O persoană vrednică de dispreț e bărbatul care îşi părăseşte iubita în zori, căutîndu-şi înfrigurat evantaiul şi hîrtia prin întuneric şi murmurînd : *Ciudat !* In cele din urmă găseşte hîrtia şi şi-o pune zgomotos pe piept, şi desface evantaiul spunînd «la revedere», lovind cu el în dreapta şi în stînga. *Vrednic de dispreț* nu e un cuvînt destul de tare. Omul acela e cu adevărat revoltător".

„Atitudinea într-adevăr fermecătoare pentru bărbatul ce pleacă în zori e aceasta : El trebuie să fie foarte supărat că pleacă ; se ridică dezolat şi trebuie să suspine cînd ea îi spune : «Oh ! ce păcat ! Se luminează !». Dar totuşi trebuie să stea aproape de ea şi să-i şoptească, să-i şoptească, aşa cum a făcut noaptea întreagă. Nu trebuie să se grăbească să se îmbrace. Cînd trebuie să plece, se duc împreună la poartă, şi el spune : «Ce pustie, ce pustie mi-e lumina zilei !». Ei îi va fi teribil de dor de el, şi va suferi că trebuie să-1 lase să plece. Şi totuşi, e numai felul lui de a se purta care o impresionează. Căci dacă el pleacă gonind, adunîndu-şi lucrurile la

sîn şi legîndu-şi şireturile de păr, ea ajunge să nu-1 mai placă chiar din acea clipă".

Ceea ce e prodigios la această doamnă e faptul că nu glumeşte. Ea critică şi se amuză, cîteodată scrie versete cu jocuri de cuvinte pe care le schimbă cu vreun personaj din palat – dar de glumit, cu sau fără umor, nu încearcă niciodată. Crede în ceremonial pentru toate virtuţile lui magice. Deşi, psihologiceşte, îşi dă seama că e numai un ceremonial sec, nesincer, şi de aceea frumos. Dar decorul

ZI»

e acela care învinge întotdeauna ; nu numai în Japonia. De aceea înveţi mai mult de la doamna aceasta inteligentă, artistă şi cinică – decît ai învăţa de la cinci romanciere moderne. Rareori a putut fi o femeie superioară atît de sinceră.

Teme folclorice şi creaţie artistică

Orice om de bun simţ care cercetează producţia artiştilor şi scriitorilor români aşa zişi de „inspiraţie populară", trebuie să recunoască generala lor mediocritate. Stilul Brumărescu în plastică şi artă decorativă, stilul Rodica în teatru (de la Alecsandri la „Chemarea Codrului"), stilul Mihail Lungeanu în epică (reprezentînd toate elementele necreatoare din semănătorism) – toate acestea sînt bine cunoscute ; şi, din fericire, depăşite de elitele româneşti.

Care a fost cauza acestei lamentabile eşuări este lesne de înţeles. „Inspiraţia populară" s-a fabricat într-un mod automat şi exterior. S-au copiat motivele folclorice, s-a reprodus ritmul poeziei populare (genul „vilă"). Dar toate acestea sînt *forme moarte ;* şi f poezia populară, şi jocurile populare, şi costumul naţional – toate sînt expresiile perfecte ale unei anume forme de viaţă colectivă. Şi ca atare,'fiind ele înseşi expresiile perfecte, realizările definitive ale acestei vieţi – nu mai pot servi ca izvor de inspiraţie pentru alte realizări artistice, nu mai pot juca rolul de teme. „Mioriţa", cît este ea de perfectă, nu mai poate fecunda o inspiraţie poetică. Orice s-ar scrie în ritmul şi cu lexicul „Mioriţei", nu va fi decît o pastişă. Ca să creezi ceva în „stilul Mioriţei" trebuie să treci dincolo de formele poeziei populare, să cauţi şi să te adapi de la izvorul din care s-a născut „Mioriţa". Dan Botta a încercat această tehnică poetică, în „Cantilenă", şi a izbutit.

Dar care este izvorul acesta din care s-a născut şi poezia populară, şi plastica, şi coregrafia, şi arhitectonica populară ? Care este izvorul viu care alimentează întreaga producţie folclorică? Este *prezenţa fantastică,* este o experienţă tradiţională, alimentată veacuri de-a rîndul de o anumită viaţă asociată. Tocmai această prezenţă fantastică,

acest element iraţional a fost trecut cu vederea de către acei care s-au inspirat din arta populară. Ei au „interpretat temele folclorice, au căutat „simboluri" şi „eroi", au încercat să fie „originali" răsturnînd perspectivele sau valorile. Au făcut din zmeu un om cumsecade, din Făt-Frumos un cinic blînd, din Ileana Cosînzeana

o demimondenă. Au vrut să „interpreteze" folclorul – fără să-şi dea seama de sterilitatea şi frivolitatea acestei operaţii. In inspiraţia din temele populare n-are ce căuta originalitatea. Tot ce poate face un artist modern fără de temele folclorice este să le adîncească, regăsind izvorul iraţional care le-au dat naştere. Prin interpretare şi căutare de simboluri se pierde caracterul iraţional al folclorului ; se pierd, deci, elementele sale universale.

In alte cazuri, artiştii şi scriitorii n-au intervenit deloc în materialele folclorice cu care au lucrat. Le-au adus pur şi simplu pe scenă, în cărţi, în opere plastice. Rezultatul a fost înspăimîntător ; pentru că nu mai era creaţie, ci pastişă. Erau forme folclorice perfecte – deci moarte – reproduse sub numele autorilor moderni. Artiştii şi scriitorii români au fost orbiţi de strălucirea cîtorva mari producţii populare („Mioriţa"), doina, jocul, costumul, decoraţia) şi au încercat să~le imite. Dar niciodată nu se imită formele, expresiile, realizările ; se „imită", dacă vreţi, tehnica şi izvorul. Or, izvorul era tocmai acea „prezenţă fantastică" de care vorbeam ; şi tehnica era o tehnică magică, de creaţie în adîncuri, de pătrundere în zonele obscure şi fertile ale duhului popular.

Pînă la Lucian Blaga, nu exista o dramă românească alimentată de folclor. Şi cu toate acestea, de cîte ori nu se pusese în scenă Legenda Meşterului Manole ! Dar toţi aceia care prelucraseră această legendă au năzuit să-i dea o „interpretare originală". Or, ceea ce constituie farmecul pur al acestei teme este însăşi legenda în sine, fără căutare de simboluri şi de interpretări. Legenda singură „realizează" acea prezenţă fantastică, iraţională ; ea singură – iar nu simbolica ei gîndită printr-un efort personal – ne introduce într-un univers folcloric, în care lumea anorganică posedă viaţă însufleţită şi legi aidoma lumii organice ; unde casele şi bisericile sînt fiinţe vii şi ele pot dure»

– 325 –

dacă o viaţă omenească le este jertfită, ca din sîngele şi sufletul ei să trăiască ele în veci.

Şi ce se întîmplă de obicei cu meşterul Manole pe scenă ? Se întîmplă că asistăm la un spectacol searbăd, unde bîetul meşter îşi pune probleme de conştiinţă (ca şi cum conştiinţa lui, individuală, ar constitui drama destinului) sau caută el însuşi „simbolul" jertfirii. Autorii noştri dramatici pornesc de la o părere greşită : că povestea lui Manole *se cunoaşte* şi că, deci, ei trebuie să-i descopere aspecte şi simboluri noi. Acesta e un raţionament care n-are nimic de a face cu legenda în sine. Căci nu anecdota contează, ci prezenţa fantastică a desfăşurării legendei. Drama şi misterele greceşti se întemeiau, toate, pe legende cunoscute pînă şi de către copii. Dar emoţia o provoca simpla lor desfăşurare dramatică ; căci numai atunci se actualiza fantasticul lor. E ca un joc ; pe care îl ştii, şi care e totuşi nou de cîte ori îl joci ; căci *experienţa,* nu cunoaşterea formală alcătuieşte „fantasticul" jocului.

Sînt unele teme din literatura noastră populară extraordinar de bogate din punct de vedere dramatic. De pildă, *Poarta ;* care împlineşte în viaţa poporului român rolul •unei făpturi magice, care veghează la toate actele capitale din viaţa insului. Prima trecere pe sub poartă înseamnă aproape o intrare în viaţă, în viaţa reală de afară. Poarta veghează la căsătorie, şi pe sub poartă mortul e dus, solemn, spre lăcaşul de veci. Este, atunci, o reîntoarcere în lumea dintîi ; ciclul e închis, şi poarta rămîne mai departe, cu un om mai puţin, să vegheze alte naşteri, alte nunţi, alte morţi. Gîndiţi-vă ce superbă ar fi o dramă desfăşurîndu-se la umbra unei porţi. Simpla ei prezenţă ar înălţa acţiunea dramatică mult deasupra nivelului conştiinţei diurne. Prin mijloacele tehnicii şi regiei moderne, emoţia de vis, de suprafiresc, de fantastic – ar putea fi uşor realizată. Şi în această emoţie colectivă, cuvintele ar suna mai greu, asociaţiile ar pătrunde mai adînc. Ar participa nu individul cu conştiinţa lui diurnă – ci ar participa la dramă toate treptele somnului, toate puterile visului, toată acea viaţă subconştientă, latentă, din care se nasc marile opere şi care e prezentă în orice act hotărî-tor al vieţii noastre...

– 326 –

Dar cîte teme folclorice nu ne stau la îndemînă pentru crearea unei drame fantastice româneşti ! Priveghiul morţilor, jocurile de copii (care sînt resturi din ceremonialele iniţiatice şi riturile agricole), Noaptea sfîntului Andrei, solstiţiul de vară, misterul topitoriilor metalelor preţioase – şi cîte altele. Fiecare din aceste teme ne conduc către izvorul etern de creaţie : prezenţa fantastică. Fără această prezenţă, orice „inspiraţie populară" este o simplă pastişă.

– 327 –

MITUL REINTEGRĂRII

I. POLARITATEA DIVINA

1. *„Simpatia" lui* Me/istofel

Comentatorii lui *Faust* au subliniat întotdeauna, ca un amănunt fundamental pentru înţelegerea gîndirii goe-theene, şi totuşi cu oarecare mirare, „curioasa indulgenţă" şi chiar, după unii, „cvasi-simpatia" pe care o arată Dumnezeu lui Mefisto. „Pe cei de felul tău nu i-am urît niciodată, mărturiseşte Domnul în faimosul pasaj din *Prolog în Cer,* adresîndu-se lui Mefistofel. Dintre toate spiritele care neagă, bufonul *(Schalk)* e cel care mă plictiseşte mai puţin." Simpatia aceasta divină faţă de un demon atît de negator se sileşte s-o justifice Goethe în versurile imediat următoare. „Activitatea omului prea lesne începe să tîn-jească ; îndată ce-ar putea omul n-ar mai iace nimic. De aceea, bucuros *îi dau un tovarăş care să-l stimuleze,* fă-cîndu-şi astfel datoria de diavol."

N-a scăpat nimănui gravitatea acestor mărturisiri. Căci în nici una din confesiunile creştine nu se întîlneşte p asemenea indulgenţă a Creatorului faţă de demon. Indulgenţă care e coerent justificată de Goethe : „activitatea omului prea lesne începe să tînjească...", dar care, s-o recunoaştem, îşi are şi un temei

extrarațional ; nu s-ar putea vorbi de o *simpatie organică* între Creator şi Mefisto. Căci, e limpede, Domnul nu mărturiseşte că lenea şi sterilitatea omului îl îndeamnă să dea acestuia un tovarăş dinamic şi inventiv. El recunoaşte că face lucrul acesta bucuros : „Drum geb' ich *gem* ihm den Gesellen zu...". Evident, pe

– 328 –

Creator nu-1 poate sili nimic, nu-1 poate nici măcar îndemna o anumită stare de lucruri (lenea omului etc.) să intervină din nou în Creație. Dumnezeu, chiar în concepția lui Goethe, e pe deplin liber. Dar, una este să hotărască în perfectă libertate un anumit lucru (bunăoară, tovărăşia între om şi demon) şi alta este să se *bucure* de hotărîrea luată, aşa cum mărturiseşte la începutul tragediei lui Faust.

„Simpatia" este, de altfel, reciprocă. Mefisto, rămas singur după ce se închide Cerul şi se despart arhanghelii, se destăinuieşte cu o egală sinceritate. „Din cînd în cînd văd bucuros pe bătrîn, şi mă feresc s-o rup cu El. E destul de drăguț din partea unui mare Stăpîn ca El să vorbească atît de omeneşte chiar cu Diavolul."

Von *Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern...*

In versul acesta nu străbate numai ironia mefistofelică, aşa cum am fi înclinați a crede la prima vedere. E ceva mai mult decît zeflemea în mărturisirea lui Mefisto : este oarecare melancolie, şi un foarte discret *dor* de a da ochii cu Creatorul. „Din cînd în cînd văd *bucuros* pe bătrîn..." Aproape că s-ar putea vorbi de o simetrie obscură între mărturisirea Creatorului şi a lui Mefisto. Căci, îndată ce recunoaşte simpatia care îl atrage spre stăpînul Firii, Mefisto se grăbeşte să şi-o justifice printr-un raționament : „mă feresc s-o rup cu El"... căci „e destul de drăguț din partea unui mare Stăpîn ca El să vorbească atît de omeneşte chiar cu Diavolul."

Nu e nevoie să fii un dibaci comentator al lui Goethe ca să-ți dai seama că poetul a fixat cu multă grijă, în acest Prolog în *Cer,* poziția „spiritului care neagă" față de Creator. Că, aşadar, nici unul dintre aceste versuri nu cuprinde cuvinte întîmplătoare. Şi, dacă acel *gern* („bucuros") este pronunțat o dată de Creator şi o dată de Mefisto, simetria aceasta îşi are un sens adînc. O simpatie reciprocă leagă pe Creator de bufonul care neagă. Iar melancolia pe care o putem descifra în cuvintele finale ale lui Mefisto, se referă fără îndoială la timpul îndelung care trebuie să se scurgă pînă ce se va afla din nou în prezența Creatorului. Von *Zeit zu Zeit...* Uneori, aşadar, Mefisto e primit de Stăpînul lumii. Nu străbate oare în acest vers goethean – *von*

– 329 –

Ze.it zu Zeit... – amintirea turbure a unui ritm cosmic, în care Binele şi Răul *coincid* un moment ca apoi să se despartă din nou, despicate în două extreme ? Nu am fi îndrituiți să vedem în simpatia dintre Creator şi Mefisto ceva mai mult decît concepția demonică a acțiunii şi creației umane, aşa cum a formulat-o Goethe, să vedem anume : ideea tradițională, universal răspîndită, a „coincidenței contrariilor", a contopirii dintre Ființă şi Neființă, a „totalizării" *realului ?* Studiul de față îşi

propune să îndestuleze, între altele, şi asemenea întrebări care depăşesc exegeza tragediei faustiene şi îşi găsesc locul în speculația metafizică.

Evident în opera lui Goethe „simpatia" între Creator şi demon are un tîlc bine precizat. E suficient să deschidem un bun comentar al lui *Faust* ca să găsim din belşug texte lămuritoare, culese din întreaga operă a poetului. Mefisto e demonul care opreşte pe loc, şi oprind, stimulează. Răul e necesar, s-a spus de atîtea ori, căci provoacă binele, întocmai ca eroarea, căreia Goethe îi acordă virtuți stimulatoare : „Dacă nu greşeşti, nu vei dobîndi înțelegerea" *(Wenn du nicht irrst,* fcommst du *nicht zu Ver-stand)* spune Mefisto lui Homunculus (vers 7847). „Contradicția e ceea ce ne face productivi", mărturisea Goethe lui Eckermann (28 martie 1827). „Uneori ajungem la deplină conştiință şi înțelegem că o eroare poate să ne mişte şi să ne îndemne la acțiune întocmai ca şi un adevăr" *{Maximen,* nr. 85). Sau, şi mai clar : „Natura nu se preocupă de erori, ea însăşi le repară întotdeauna şi nu se întreabă ce-ar putea ieşi din asta. (Texte culese din comen-tarul lui Manacorda, II Faust, ed. III, p. 464 sq.).

întocmai ca şi eroarea, aşadar, care e un moment necesar şi activ în dialectica umană – Mefisto e un moment obligatoriu nu numai față de om, pe care îl dinamizează ispitindu-1, ci e obligatoriu chiar în Cosmos, în ceea ce Goethe numea (conformîndu-se metafizicii sale imanen-tiste) „Tot-Unul". Formula aceasta – „Tot-Unul" – va ajunge mai clară cu cît ne vom depărta de Goethe şi ne vom apropia de izvoarele inspirației sale (Giordano Bruno, Boehme, Swedenborg). Noi nu ne propunem să urmărim izvoarele sau filiația motivelor din *Faust.* Lucrul acesta a fost făcut, cu nesfîrşită competență, de foarte mulți comentatori şi exegeți ai tragediei goetheene. Studiul de

față năzuieşte să demonstreze coerența metafizică a unor motive străvechi, pe care le alegem într-adins din domenii disparate – poezie, iconografie, cosmologie, demonologie etc. – tocmai pentru a dovedi permanența şi universalitatea lor. Am preferat totuşi să începem cercetarea de față printr-un comentariu la cîteva versuri din Faust. In Goethe se întîlnesc, cu sau fără ştirea lui, o seamă de curente de gîndire care n-au mai fructificat opera nici unui european după moartea poetului de la Weimar. Şi cercetarea ni s-a părut mai ispititoare, începînd prin a descifra, într-o tragedie care luminează cu osebire omul modern, urme dintr-o metafizică tradițională arhaică, extraisto-rică...

Mefisto, aşadar, este, în concepția lui Goethe, spiritul care neagă, care protestează, care răstoarnă şi opreşte pe loc. Această din urmă calificare ni se pare cea mai importantă. Ea ne precizează nu numai funcția lui Mefisto (negația), ci şi *direcția* activității sale. îndreptată, aşa cum ne atrage atenția poetul, nu împotriva lui Dumnezeu, ci împotriva vieții. Căci, ce-i cere Mefisto lui Faust, ca sufletul acestuia să intre definitiv în stăpînirea sa ? *Să se oprească* pe loc. Mefisto este

„Tatăl tuturor împiedicărilor" (vers 6 205). Formula prin excelență mefistofelică este aceasta „Opreşte-te !" *Verweile doch !* în clipa cînd Faust se va opri pe loc, sufletul lui va fi pierdut – nădăjduieşte Mefisto. Dar oprirea pe loc nu este o negație a Creatorului, ci a Vieții. Mefisto, aşadar, se împotriveşte nu direct Creatorului, ci zidirii sale. In locul vieții, el încearcă să instaureze moartea ; ceea ce nu mai devine, ceea ce nu se mai transformă şi nu mai aleargă, se descompune, piere. Această „moarte în viață" aduce după sine sterilitatea spirituală ; stare prin excelență demoniacă. Omul care a ucis în sine rădăcinile vieții, a stîrpit germenul creator, omul acela cade sub puterea spiritului care neagă. Crima împotriva vieții, conchide Goethe, e o crimă împotriva mîntuirii.

Nu ne vom opri să examinăm aici în ce măsură este creştină afirmația aceasta. Un lucru se desprinde cu ho-tărîre din rolul ambiguu al lui Mefisto : că el se împotriveşte prin toate mijloacele vieții curgerii, fluxului universal. Iar prin această împotrivire, el stimulează viața. Lucrează împotriva binelui (căci Viața, adversarul princi-

pal al lui Mefisto, coincide cu binele), dar sfîrşeşte prin a face binele – după cum remarca un comentator recent. Acest demon care neagă este, totuşi, cel mai vehement colaborator al Creatorului. De aceea Domnul – cu pre-ştiință divină – îl dă „bucuros tovarăş omului". Să reținem deocamdată că Mefisto, principiu al negației şi prinț al întunericului, dinamizează viața, organizează creația şi susține lumina. Mai tîrziu ne vom da seama de ecumenicitatea acestei concepții a lui Goethe, considerată de foarte mulți extrem de personală şi chiar „eretică".

Poetul era însă şi un perseverent comentator al propriei sale opere. O bună parte din maximele, reflexiile, jurnalele, conversațiile lui Goethe converg spre o cît mai precisă explicitare a lui *Faust.* „Lucrul cel mai înalt e să consideri diversul ca identic ; lucrul cel mai comun e acțiunea (Tot), adică unirea concretă a celor ce sînt separate (transformarea lor) în identitate" *(Maximen und Rejlexionen,* nr. 120). Goethe era obsedat de ideea tota-lizării şi a unificării. „Proprietatea fundamentală a unității vii : să se separe, să se reunească, să treacă în universal, să rămînă în particular... A se naşte şi a pieri, a crea şi a se nimici, naştere şi moarte, bucurie şi durere, totul lucrează întrețesîndu-se în acelaşi sens şi aceeaşi măsură" *(ibid.,* nr. 112). Oare coincidența aceasta între contrarii, „totalizarea" aceasta care înlocuieşte despicarea şi fărîmițarea universală, nu ne indică şi sensul simpatiei polare între Creator şi Mefisto ?

Pentru a răspunde la o asemenea întrebare, e bine să părăsim pe Goethe şi să cercetăm altfel de texte.

2. *De la GANG ZU DEN MUTTERN la MAGNA MATER*

La 10 ianuarie 1830, Eckermann notează, în urma unei convorbiri cu Goethe referitor la „Mamele" din celebra scenă „Galeria obscură" *(Finstere Galerie,* „Faust",

vers. 6 173 – 6 306) : „Mamele sînt principiul constructiv şi conservativ, din care se naşte tot ce are viață şi formă pe fața pămîntului. Cel ce încetează să trăiască, se întoarce la ele ca natură spirituală, şi ele îl păzesc, pînă ce se înfățişează prilejul să intre într-o nouă făptură... Eternă metamorfoză a existenței terestre, a naşterii şi creşterii, a prefacerii şi «nimicirii»".

– 332 –

Despre această „galerie obscură", despre acest *Gang zu den Muttern,* prin care Faust pătrunde în însăşi inima neodihnitei creații – s-au scris biblioteci întregi. Goethe, în convorbirea celebră cu Eckermann, mărturiseşte că a împrumutat termenul din *Viața lui Marcel* a lui Plutarch. Evident, în sinteza încercată de Goethe (încercare, numai, căci *Finstere Galerie,* după opinia majorității exegeților, este o scenă ratată, mult prea schematică) îşi dau întîl-nire, ca de obicei, fel de fel de elemente metafizice pitagorice, platonice, spinoziene etc.

Nu stă în economia studiului de față să le amintim pe fiecare din ele, nici măcar în treacăt. Dar, pentru a putea cerceta pe îndelete sensul acelei „simpatii" polare între Creator şi Mephistopheles, – nu găsim un pretext mai nimerit decît mai sus menționata scenă din *Faust.* „Naştere şi creştere, prefacere şi nimicire", rezumă Goethe funcția cosmică a „Mamelor". Să remarcăm de pe acum caracterul ambivalent, „polar", al „mamelor" : izvor al rodniciei universale şi principiu al distrugerii... Dar, era oare nevoie de speculația pitagoreică, platonică, bruniană etc., etc. – ca să se ajungă la o asemenea formulă ? Oare, în afară de feluritele sisteme filozofice, tradiționale sau personale, nu se întîlneşte o concepție similară în arii culturale mult mai vaste ? E suficient să ne amintim de *Magna Mater,* „Marea Zeiță", mai mare decît toți zeii, creatoare şi paznică a totului, orînduitoare a Cosmosului, vieții şi societății umane. Zeiță pe care au cunoscut-o absolut toate culturile arhaice micrasiatice şi afrasiatice, din Lydia şi pînă în Ceylon, din Egipt şi pînă în Iran, India, Indochina. Ne-ar trebui un volum întreg ca să trecem în revistă măcar cele mai frecvente nume şi atribute, rituri şi legende ale acestei Mari Zeițe, mamă a totului. Ne vom mulțumi să indicăm numai trăsăturile fundamentale, trimițînd pe cititor la lucrările clasice asupra acestei probleme.[1]

! Frazer, Adonis, *Attis, OsMs,* ed. III, London, 1914 ; Baudis-sin, Adonis und *Esmun,* Leipzig, 1911 ; G. Contenau, *La deesse nue babylonienne,* Paris, 1914 ; A. Evans, *The palace* of Minos *et Knossos,* Oxford, 1921 sq. ; M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycen-nean religion and its suroivals in Greek religion,* Lund, 1927 ; cartea noastră *Yoga,* p. 286 sq. ; A. Dietrich, *Mutter Erde,* ed. III, Leipzig, 1925 etc., etc.).

Fără îndoială că numai într-o societate matriarhală, cu descendenţă matriliniară s-a putut instaura suprema-, ţia cultului unei divinităţi feminine. Acolo unde femeia şi mama aveau rol precumpănitor, Cosmosul şi viaţa nu puteau fi create de un zeu, ci de o zeiţă. A contribuit, de bună seamă, la statornicirea cultelor Zeiţei-Mame şi descoperirea agriculturii. Căci agricultura

nu numai că a făcut posibilă o nouă intuiţie a Cosmosului – în care virtuţile feminine, fertilitatea şi naşterea, capătă funcţiune de principii – dar a acordat femeii un rol de frunte, în-tr-un popor de păstori nomazi, femeia are un rol cu totul neînsemnat. Bărbaţii domesticesc fiarele, bărbaţii descoperă păşunile, ei apără turmele.

Agricultura aşază omenii, îi leagă de pămînt. Şi în orice societate stabilă, rolul femeii cîştigă în importanță. Unii învățați afirmă chiar că descoperirea agriculturii este o invenție feminină. Spiritul de observație limitat, dar foarte precis – şi, am spune, orientat spre pămînt – al femeii a făcut posibilă trecerea de la etapa culegătorilor de fructe şi semințe la agricultură. Numai o femeie, spun unii învățați, a avut timp şi curiozitate să observe că din semințele anumitor plante păioase sălbatice cresc altele în acelaşi loc unde au căzut.

Dar rolul femeii în societățile agricole nu se mărgineşte aici. Semințele sînt îngropate în pămînt – pămîntul e închipuit ca o mare matrice, în care rodesc tot felul de germeni. Pămîntul devine, aşadar, el însuşi, *o femeie.* Gestul semănătorului capătă semnificații oculte ; este un gest generator, şi plugul (la început un simplu par ascuțit) devine o emblemă phalică. Omologarea actului agricol cu actul sexual e bine cunoscută în istoria religiilor. Dar pămîntul rămîne neroditor fără ploaie ; femeia telurică trebuie fecundată prin furtuna cerească. Iar ploaia – amănuntul acesta a fost observat din cele dintîi timpuri ale agriculturii – este în strînsă legătură cu luna şi ritmurile lunare. Ritmuri care stăpînesc nenumărate niveluri cosmice : mările şi ploile, creşterea vegetalelor, femeia. Am arătat în altă parte[l] că în jurul lunii şi a

i *Despre o .filozofie" a* lumii, „Revista Fundaţiilor Regale", decembrie 1936 ; Cosmica! *homology and* Yoga, „Journal of the Indian Society of Oriental Art", 1938, p. 188 – 203 ; *Zalmoxis,* I„ p. 228.

ritmurilor lunare s-au cristalizat cele dinţii sinteze mentale ale umanităţii. Luna „unifică", „totalizează" niveluri cosmice aparent deosebite : apele, ploile, pămîntul, viaţa vegetală, femeia etc. Este de la sine înţeles, deci, că într-o societate agricolă, în care soarta omului stă atît de strîns legată de ploaie – femeia are în *puterea* ei secretele vieţii şi ale morţii. Femeia singură participă la magia lunii. Ea singură poate conjura ploaia, căci virtuţile acvatice numai ea le înţelege.

De aceea în toate ritualele agricole de aducerea ploii iau parte exclusiv femeile (paparudele etc.). în fața secetei care amenință, nuditatea rituală a femeii are o valoare magică : paparudele goale atrag pe marele bărbat sideral, în unele tradiții (China etc.) norii de ploaie sînt închipuiți ca nişte balauri. Iar acest monstru mitic, balaurul, nu este decît simbolul virilității celeste – pe care nuditatea feminină şi ritualele magice o redeşteaptă şi o cheamă asupra brazdelor nerodite.

Aşadar, Marea Zeiţă, din care toate pornesc şi în sînul căreia toate se întorc, este slujită în general de către femei. Agricultura a răspîndit pretutindeni cultul acestei Mari Zeiţe. Totuşi, în timpurile istorice, găsim Mari Zeiţe şi la populaţii care nu se îndeletnicesc îndeosebi cu agricultura. Le găsim, bunăoară, la barbari, nomazi, păstori – sau la populaţii maritime, care-şi cîştigă viaţa din negoţul pe ape. Pretutindeni, însă, Marea Zeiţă a izbutit să-şi impună unul din atributele sale principale. Căci ea nu orînduieşte numai ritmurile agricole. Ea este şi Zeiţa Apelor ; a fluviilor în Iran, a mărilor la preelenici şi la greci, în culturile oceanice şi austro-asiatice, principiul generator, izvorul tuturor germenilor, matricea tuturor formelor – se află în străfundul oceanului. Este tot o zeiţă, de astă dată o zeiţă acvatică. Emblemele ei aparţin simbolismului maritim : scoicile, perlele, plantele marine. *Realitatea,* viaţa, îşi au izvorul în fundul mării. Eroii ca şi sfinţii – virilitatea ca şi sacralitatea – sînt consacraţi prin atingerea rituală cu apa oceanică sau cu o emblemă acvatică (perlă, oală cu apă, nucă de cocos etc.). Căci Apele sînt guvernate de Lună ; perlele sînt picături din lumina lunii, născute în valvele cu semnificaţie atît de feminină ale scoicilor (scoica == vulva).

– 335 –

Aşadar, toate culturile arhaice – fie ele agricole, fie maritime – au venerat principiul feminin sub forma unei Mame, a unei Mari Zeiţe, creatoare şi păstrătoare a Cosmosului. Numele acestor zeiţe sînt fără număr. Căci fiecare trib, fiecare popor a avut un cult local, dînd Zeiţei un nume propriu. Cînd legăturile între popoare au devenit mai frecvente şi mai strînse, călătorii au observat că Marea Zeiţă se întîlneşte pretutindeni – aproape întotdeauna cu aceleaşi atribute divine şi aceleaşi embleme iconografice. Şi în jurul acestei *Magna Mater* s-a realizat ceea ce am putea numi cel dintîi „internaţionalism". Unitatea genului omenesc a fost descoperită după ce s-a descoperit unitatea cosmosului ; căci *Magna Mater* era o mamă a totului, a Zeilor ca şi a oamenilor. *Magna Mater* a avut rolul formulei care unifică. Unifică nu numai Cosmosul (arătînd că există relaţii directe, cauzate, între niveluri cosmice atît de diferite : Lună, Ape, femeie, pă-mînt, moarte, viaţă), ci unifică chiar neamul omenesc. Căci fel de fel de societăţi umane – civilizaţi ca şi barbari, săraci ca şi bogaţi – îşi găseau puncte de contact şi posibilităţi de înţelegere în cultul aceleiaşi Mari Zeiţe...

Să observăm de *pe* acum funcţia *unificatoare* a Marii Zeiţe. Prin cultul ei, omul „rotunjeşte" Cosmosul, îl măsoară, îl unifică. Şi tot prin cultul Marii Zeiţe, omul descoperă unitatea neamului omenesc. E semnificativ că această unificare a Cosmosului, realizată în jurul şi prin dinamica principiului feminin, se face printr-o *totalizare* progresivă a feluritelor niveluri. O totalizare care nu trebuie totuşi confundată cu un sincretism abstract, aşa cum s-au petrecut lucrurile în anumite epoci din viaţa omenirii, cînd un zeu căpăta toate atributele celorlalţi zei, devenind în cele din urmă un mozaic. „Totalizarea" cosmosului în jurul principiului feminin

se face prin intuiții vaste, şi întotdeauna pe *realități vii.* Nu o aglomerare de atribute, aşadar, ci o *unire* concretă între realități diverse. Luna este unită cu pămîntul şi ploaia printr-un fenomen concret: nunta între Cer şi Pămînt, fecundarea matricei telurice. Exemplele pot fi multiplicate la infinit.

Regăsim în această „totalizare" vie şi concretă ideea goetheeană a Mamelor. Dar numai despre o asemenea totalizare este vorba ? Am întîlnit pînă acum numai func-

– 336 –

țiile pozitive ale principiului feminin : fertilitate, naştere, devenire. In acest „tot" lipsesc elementele negative : moartea, durerea, păcatul. Să le punem şi pe acestea în lumină...

3. *Zeițele pămîntului*

Pare, la început, ciudat că Marile Zeițe ale Orientului sînt în acelaşi timp divinități ale *fertilității pămîntului* şi ale *războiului.* Ashtarteia, zeița semitică prin excelență, e divinitatea tutelară a dragostei şi a fecundității universale, dar e totodată protectoarea războinicilor. Nanaia, zeiță adorată din primele timpuri în Mesopotamia şi Iran, este o divinitate războinică, pe care soldații o invocau în lupte şi căreia regii îi cereau biruința împotriva duşmanilor. Mult cîntata Ishtar a Babilonului a fost, din epoca arhaică, zeița fecundității şi a războiului. O altă divinitate semită, Anat, al cărei cult era destul de răspîndit în Palestina pe vremea lui Tutmes III (1501 – 1447 în. Chr.), avea aceleaşi atribute, în sfîrşit, zeița iraniană Anaitis – întocmai ca şi Anat din seria semitică – era divinitatea tutelară a fecundității şi a războiului. [1]

Pare într-adevăr ciudat, cum spuneam, că o Mare Zeiță, principiu al Creației universale, emblemă a feminității şi maternității neodihnite, *fons et origo* prin excelență – este în acelaşi timp o divinitate tutelară a războiului. Nici o virtute feminină nu-şi găseşte fructificarea în război. E drept, Marile Zeițe asiatice nu sînt divinități militare : nu aparțin *soldaților* – ci *războiului.* Ele sînt venerate de femei în timp de pace – şi de bărbați în timp de război. Bărbații, vorbind în general, cad sub stăpînirea acestor Mari Zeițe *numai* în timp de război. Prin război, atributele Marilor Zeițe se fac „cunoscute", se *impun* şi bărbaților. Şi aceste atribute, care se revelează bărbaților în timpul războiului, implacabile ca un destin, sînt luptă – *moarte.*

[1] Cf. Benveniste, *The Persian Religion,* p. 27 – 28 ; Max Sem-per, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien,* p. 219 sq. ; Contenau, *La deese nue babylonienne,* p. 120 – 122 ; A. Lods, *Israel,* p. 154 sq. ; J. Przyluski, *Leş noms de la Grande Deesse,* „Revue de l'histoire des religions", mars-juin 1932, p. 182 sq. etc.

– 337 –

De aceea Marile Zeițe asiatice, divinități ale rodniciei şi ale germenilor, „protejează" războiul; pentru că războiul este cel mai precis şi mai frecvent instrument al morții; este, într-un cuvînt, *o formă a morții.* Şi nu e deloc întîmplător

că în Magna Mater coincide izvorul vieţii cu biruinţa morţii, latenţele tuturor formelor vii cu marea larvă amorfă, Moartea. Gîndirea mitică este întotdeauna coerentă, „sistematică". Magna Mater fiind o divinitate a „Totului", în ea coexistă extremele : viaţa şi moartea, binele şi răul, beatitudinea şi durerea, într-adevăr, Magna Mater – în ordine morală – contopeşte „binele" şi „răul". Zeiţa care e slujită de fecioare – e slujită în acelaşi timp de curtezane. Myllita, zeiţa babiloniană, era o divinitate a fecundităţii, în templele căreia se practica ritual orgia sacră. Orice femeie – de la regină la ultima roabă – trebuia să petreacă măcar o singură noapte la templul Myllitei. Ishtar era adorată de fecioare : dar Ish-tar era ea însăşi o „curtezană cerească", şi la ceremonialul ei slujeau curtezanele sacre. In cultul oricărei Mari Zeiţe asiatice era măcar un singur festival cînd fecioara *coincidea* cu curtezana, cînd limitele între bine şi rău erau şterse.

De altfel, sensul abscons al orgiei rituale acesta era : contopirea tuturor lucrurilor, suprimarea tuturor limitelor, suspendarea oricărei „forme", a oricăror distanţe şi discriminări. Orgia rituală era săvîrşită doar în anumite împrejurări ; cînd Marea Zeiţă cerea realizarea pe pămînt, în condiţia umană, a ceea ce era permanent în Cosmos : „Totul", fără forme, fără limite, fără deosebiri. Orgia rituală se realiza la începutul primăverii, pentru a asigura o bună recoltă. Era, aşadar, un gest magic, de promovare a fertilităţii pămîntului. Căci, pe de o parte, orgia simboliza – prin ştergerea tuturor limitelor – marea contopire subterană, desfacerea grăuntelui şi trecerea lui în *altceva ;* întocmai ca şi în orgie, obscuritatea telurică *unifică,* totalizează, topeşte contururile şi limitele. Adoratorii Marilor Zeiţe de origină şi structură agricolă credeau că stimulează forţa productivă a pămîntului prin imitarea magică a actului creaţiei vegetale ; care nu presupunea numai dezlănţuirea deşănţată a lui Eros (excesele orgiastice in legătură cu orice ceremonie agricolă) ci, în primul rînd,

– 338 –

realizarea unei confuzii patetice în care nici o „formă" şi nici o „lege" nu se mai putea distinge. Trebuia realizată („experimentată") starea primordială, pre-formală, haotică – starea care, în ordine cosmică, corespundea nedi-f erenţierii haotice de dinainte de Creaţie – pentru a promova prin virtutea magiei imitative, topirea germenilor în aceeaşi matrice telurică şi actul rodirii. Orgia rituală stă în strînse legături cu viaţa vegetală, în Tracia, cultul lui Dyonisos-Zagreus era săvîrşit prin baccanale frenetice ; fuga femeilor, noaptea, prin păduri şi munţi, sfîşierea iedului (simbol al lui Dyonisos) şi masticarea lui rituală, jertfirea ţapului şi risipirea sîngelui pe arături etc. Este semnificativă, şi aici, prezenţa exclusivă a femeilor ; este un *mister* în care nu sînt acceptate decît femeile, singurele care cunosc şi stăpînesc tainele vieţii obscure vegetale. Legătura dintre femei, pămînt şi Marea Zeiţă s-a păstrat, în societăţile agricole, pînă în zilele noastre. Inochen-tiştii trăiesc şi îşi desăvîrşesc „misterele" în subterane şi hrube. Erezia aceasta monstruoasă

este împărtăşită îndeosebi de către femei. Dar, ca în orice erezie, principiile sînt exagerate aici pînă la desfigurare. Inochentiştii, „posedaţi" fiind, mental, de principiile feminine („contopire", obscuritate şi căldură telurică, amoralism magic etc.) – sînt siliţi să fugă de lumina soarelui şi să pătrundă, cît mai adînc, *în pămînt.* Am putea vorbi, aproape, de o „mecanică" spirituală, care îi atrage pe aceşti „posedaţi" în galeriile obscure, în căldura şi întunericul subteran, acolo unde nici o „formă" nu se mai distinge şi unde orice „lege" îşi pierde evidenţa. Fără să-şi dea seama, stăpîniţi fiind exclusiv de principiul feminin sub forma lui cea mai abjectă, aceşti demoniaci încearcă prin toate puterile să *devină seminţe,* să dobîndească o „condiţie agricolă" a omului, descompunîndu-se în sensul concret al cuvîntului ; căci trăiesc în subterane într-un dezmăţ cumplit, într-o murdărie neînchipuită, roşi de boli şi înnebuniţi de orgii. Lăsaţi cîţiva ani de capul lor, inochentiştii ar sfîrşi prin a se descompune definitiv, unificîndu-se cu pămîntul cald şi întunecat pe care atîta îl iubesc înainte de a muri – aşa cum putrezesc seminţele.

– 339 –

Ne-am oprit asupra acestei erezii pentru că într-o erezie se înţeleg întotdeauna mai bine consecinţele ultime ale principiilor de la care se revendică. Orice erezie este exagerarea monstruoasă a unui aspect al adevărului. In cazul inochentismului, erezia constă în exaltarea peste măsură a principiului feminin, şi în înţelegerea degradată a acestui principiu ; în înţelegerea lui, am spune, exclusiv prin simţuri, ca larvele. Omul e o fiinţă care trăieşte în Cosmos, şi care nu se poate desăvîrşi decît ţinînd seama de *toate* forţele cosmice şi de toate principiile care guvernează aceste forţe. Vorbind în termeni mitici, ritmurile cosmice sînt dirijate de două astre : soarele şi luna, şi orice om trebuie să ţină seama, în experienţa lui intimă, de aceste „principii". Acordînd cu exclusivitate experienţa sa în armonie cu soarele, omul ajunge cu timpul „abstract", steril dintr-un exces de lumină şi claritate. Subjugîndu-şi, dimpotrivă, întreaga lui experienţă ritmurilor lunare sau „principiului feminin" (prezent în „pămînt" şi femeie), omul se descompune dintr-un exces de „umiditate" sau de „obscuritate". Dar se poate observa, cu acest prilej, ceva mai mult : „mecanica" bio-mentală, care tinde să fixeze un om sau o cultură (mai precis : grupul etnic creator de cultură) în acel nivel pe care şi 1-a ales în momentul cînd a rupt echilibrul cosmic şi a aderat, cu exclusivitate, la un singur principiu. Am văzut cum inochentiştii, exaltînd orgia şi întoarcerea la starea amorfă, nediferenţiată, – sînt atraşi în chip fatal, „mecanic", în subteranele obscure şi calde ale pămîntului, şi transformaţi în „starea" paradisiacă după care tînjeşte teoria lor eretică : transformaţi în seminţe.

Oamenii culturilor agricole, în general, acordă starea aceasta amorfă, de seminţe, numai morţilor, îngroparea cadavrelor acest sens are : topirea omului carnal în matricea care i-a dat naştere – şi transformarea „sufletului" în larvă, în adăstarea resurecţiei. Infernurile pre-creştine se găsesc sub pămînt. Iadul creştin

tot sub pămînt este situat. Ceea ce grecii, bunăoară, numeau „larve", era o stare pre-formală a omului, o stare degradată (de la „formă" la „pre-formă"). Egiptenii creau, prin anumite rituale, o

– 340 –

„soartă agricolă" sufletului mortului[1] transformîndu-1 în „sămînță". Ca şi sămînța, trupul mortului este îngropat în pămînt gol; adică, dezgolit de „forme", amorf. Să ne amintim că şi Marile Zeițe orientale sînt reprezentate *nude ;* nud – fără nici o formă ; metafizic vorbind, *virtual.* Cadavrul este reîntors în marea matrice telurică, izvorul tuturor formelor.

Dar, ceea ce o cultură agricolă aplica numai morților, ereziile culturilor agricole (bunăoară, inochentismul) aplică omului viu. Ceea ce într-o cultură agricolă se practică în anumite împrejurări (orgii ceremoniale pentru promovarea vegetației etc.), într-o erezie derivată din culturi agricole se practică permanent, fără ritm. Viața omului normal, în societățile arhaice, este în strînsă legătură cu ritmurile cosmice. Or, aceste ritmuri nu sînt dirijate exclusiv de lună, de noapte, de umiditate, de întunericul subteran. Soarele, lumina, uscăciunea etc. au şi ele partea lor de răspundere în conducerea vieții omeneşti.

Şi încă o observație, de mare însemnătate pentru tot ce va urma de aici înainte : „principiile", dacă sînt înțelese în sensul lor imediat şi numai întru cît se verifică în nivelurile inferioare ale realității – duc la erezie şi la degradare. Principiul feminin, înțeles pe planurile lui superioare, fecundează opera unui Goethe. Tradus în sensul „imediat", senzorial, epidermic – conduce la orgia subterană şi la descompunere.

4. „Timpul" *şi „Destinul"*

Cu cît cercetăm mai îndeaproape cultele Marilor Zeițe eurasiatice şi afrasiatice, cu atît apare mai clară funcția lor ambivalență. Aceste „Mame" ale Totului sînt, în acelaşi timp şi cu o egală fervoare, zeități ale Vieții şi ale Morții.

Anticipînd oarecum concluziile acestui studiu, putea spune de pe acum că mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai străvechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o *sumă* în care toate contrariile coincid. Cum vom vedea mai tîrziu, formula lui Nicolas de Cusa, *coincidentia* oppositorum, îşi găseşte izvoarele nu numai în speculația

[1] ***Zalmoxis,* I (1938), p. 206.**

– 341 –

metafizică şi experiența mistică a unui Meister Eckardt şi Pseudo-Areopagitul, ci în tradiția metafizică a foarte multor culturi. Ceea ce *e* despărțit şi antagonic în realitatea cosmică – e unificat, „totalizat", în divinitate. Această coincidență a contrariilor nu poate fi „înțeleasă" de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experiența umană. Cum spune Pseudo-Areopagitul, este o *tairtă ;* oare îşi dezvăluie înțelesul numai în anumite împrejurări.

„Taina" aceasta a fost cunoscută, fără îndoială, şi de adoratorii Marilor Zeițe,

din preistorie şi pînă în timpurile imediat premergătoare creştinismului. Pe un nivel inferior, desigur, dar totuşi o „taină". Pentru că, aşa cum scriam mai sus, în cultul Marilor Zeițe „contrariile" coincideau pe toate planurile : moral, religios, social etc. Fecioarele practicau prostituția sacră în temple, pentru promovarea rodniciei cîmpurilor ; curtezana coincidea cu fecioara neprihănită, „sacrul" coincidea cu „profanul", omul' liber coincidea cu sclavul. Saturnaliile erau o formidabilă răsturnare de valori. Ceea ce era interzis în timpul anului, era îngăduit şi chiar promovat în timpul Saturnaliilor. Sclavul lua locul stăpînului, cinstita matroană era tot una cu desfrînata. Răsturnarea tuturor valorilor, am putea spune, folosind un termen modern. Dar funcția rituală şi fundamentul metafizic al acestei răsturnări este limpede : Saturnaliile „totalizau" fragmentele unei societăți umane întocmai cum ceremonia agricolă care stă la baza Saturnaliilor „contopea" germenii în marea materie telurică. Totul devenea ca la început, ab *initio ;* sau, ca să amintim termenul sanscrit, *agre – in principio.* „Totalizare" realizată prin „răsturnarea tuturor valorilor" şi *coincidentia oppositorum.*

Această coincidență a contrariilor se verifică chiar pe nivelul, am spune „biologic", al cultului Marilor Zeițe. Căci, deşi Zeițele pămîntului sînt considerate pretutindeni ca un izvor al beatitudinii şi opulenței – cultul lor cuprinde practici sîngeroase şi rituale sălbatice. Deşi zeița asiatică este numită *Ardvi,* „cea blîndă şi dulce", cultul ei presupunea biciuirea cu un snop de nuiele, biciuire pînă la sînge, pentru promovarea fertilității pămîntului. Şi asemenea rituale crunte se întîlnesc pretutindeni în Asia şi Eurasia, totdeauna în legătură cu Marile Zeițe. Experiența

religioasă realizată în cultele divinităților agricole făcea să coincidă suferința trupească cu beatitudinea spirituală. întocmai după cum puritatea morală coincidea cu des-frîul, şi non-valoarea (profanul) coincidea cu valoarea (sacrul) – tot aşa durerea coincidea cu beatitudinea. Este limpede că, în toate aceste ritualuri şi ceremonii se urmărea o totalizare a „formelor", o coincidență a contrariilor.

O altă Mare Zeiță, al cărei cult se săvîrşea în Iran, se numea Anâhitâ „cea imaculată". Este evident, după tot ce jştim despre Marile Zeițe, că numele acesta i se potrivea tot atît de bine ca şi contrariul lui. [1] *Kâlî,* populara zeiță indiană, înseamnă „cea blîndă şi bunăvoitoare", deşi iconografia ei este terifiantă : zeița e plină de sînge, are un colier din cranii omeneşti, ochii îi sînt injectați, ține în mînă un potir făcut dintr-o țeastă de om etc. Zeița aceasta are cel mai sîngeros cult din Asia [2] – şi cel mai popular în acelaşi timp. Vom mai avea prilejul să revenim asupra ambivalenței cultului ei. Deocamdată, să observăm că cea mai importantă zeiță a Indiei vedice se numea *Aditi,* mamă *a* tuturor ; cuvîntul *aditi* în vedică însemna „nelimitat", „inepuizabil". Aceeaşi idee a Totului, a Marii Zeițe în care toate coincid şi toate se topesc...

în Orient, Marile Zeițe sînt uneori reprezentate cu un fus în mînă. Ele torc firul

vieții. Aşa e, bunăoară, zeița cu fusul găsită la Troia şi aparținînd epocii 2000 – 1500 în. Chr. Pe unele monede greceşti este reprezentată Marea Zeiță *(dea Syra),* cu toate atributele ei : porumbelul, leul, templul cu *omphalos* şi fusul. Parcele au făcut şi ele parte, odinioară, din grupul acestor zeițe. Cu timpul, însă, funcția lor a fost îngrădită exclusiv la domeniul limitat al naşterii şi destinului oamenilor.

Şi în această funcție – păstrătoare a „firului vieții" – se ghiceşte caracterul ambivalent al Marilor Zeițe, întocmai după cum ele conduc ritmurile cosmice (luna, apa, ploaia), tot aşa stăpînesc soarta omului. Firul pe care îl torc este mai lung sau mai scurt, după voința lor. „Voința" aceasta nu are nici un criteriu, de nici un fel, şi nu e inte-

[1] întocmai după cum *Ielele* sînt numite în anume locuri Milostivele.

[2] Cf . cartea noastră Yoga, p. 246 sq.

grată nici unei legi. Destinul omului *e* tot atît de iraţional cum este şi soarta unei întregi-comunităţi umane, care – prin voinţa Marii Zeiţe – poate pieri de foame (seceta) sau printr-un război. O perfectă omologie între viaţa individului şi viaţa speciei, omologie realizată sub semnul Marii Zeiţe.

Soarta omului e formulată, mitic, prin firul vieții. O perioadă mai lungă sau mai scurtă de *timp.* E de la sine înțeles că, în anumite culturi, Marea Zeiță a jucat şi rolul de divinitate a Timpului şi Destinului. Bunăoară, în India, „timpul" se numeşte *kala,* cuvînt foarte apropiat de *Kâli,* numele Marii Zeițe. S-au făcut chiar apropieri între aceste două cuvinte, asupra cărora nu e locul să stăruim aici.* Termenul *kala,* „timp", înseamnă şi „negru", „întunecat", „pătat". Multe sensuri se pot găsi în aceste cuvinte. „Timpul" e „negru" pentru că e irațional, e dur, e neiertător. Cel care trăieşte în timp, sub stăpînirea timpului, este un om supus unui şir întreg de suferințe. [2]

Pe de altă parte, tot după concepția indiană, omenirea trăieşte de mult în *Kâli-yuga,* adică în „epoca întunecată", în care sînt posibile tot felul de confuzii spirituale şi de crime, epocă de totală decadență metafizică, ultima etapă a unui ciclu care se încheie. Şi nu e deloc întîmplător că în numele aceste epoci cosmice coexistă noțiunile : *timp, întunecat* şi *Mare Zeiță...*

5. Pantheonul indian

Cititorul care străbate pentru întîia oară o mitologie indiană, anevoie îşi poate stăpîni un sentiment copleşitor de uluială şi de teamă. Numărul zeilor şi al demonilor este nesfîrşit. Şi fiecare zeu, fiecare demon poartă mai multe nume. Genealogia şi filiația lor sînt tot atît de complicate, de obscure, pe cît este onomastica lor. Pe de altă parte, cu cu cît ne depărtăm de izvoarele cele mai vechi – de Vede – cu atît confuzia creşte. In mitologia vedică te poți orienta : greutatea se înzeceşte însă cînd e vorba să

1 Cf. J. Przyluski, *From the Creat Goddess to Kala* („The Indian Historical

Quarterly", 1938, p. 87 sq.).

''' Concepția aceasta, de altfel, stă la baza întregii gîndiri indiene. Vezi studiul nostru, *La concezione della libertă nel pen-siero indiano,* în „Asiatica", 1938, p. 345 – 354.

– 344 –

luminezi mitologia puranică sau „sectară" (cum e numită, pe nedrept, mitologia din *Mahâbhârata).* Anevoie mai poţi păstra firul conducător prin labirintul poveştii fără sf îrşit a celor cîtorva mii de zei, demoni, eroi şi făpturi mitice, care alcătuiesc laolaltă pantheonul Indiei medievale şi moderne.

Nu intră în economia acestui studiu o cercetare, cît ar fi ea de sumară, a mitologiei indiene. Ne-am propus numai o analiză ceva mai lungă a temei „biunității" divine şi a „totalizării" atributelor divine – şi nimic mai mult. Totuşi, sîntem îndrituiți să ne întrebăm : care e semnificația spirituală a pantheonului indian, bogat şi labirintic ca şi jungla, ocean vegetal în care se topesc şi se pierd toate formele ? Pentru conştiința indiană, zeii, ca şi oamenii, sînt forțe concrete *individUate :* ei aparțin, cu alte cuvinte, imensei categorii de existențe „formate" ; ca şi oamenii, zeii sînt *nămarupa,-* adică au „nume şi formă". Intre om şi zeu nu este o deosebire de calitate, ci una de cantitate. Zeii se bucură de anumite virtuți care nu aparțin condiției umane ; bunăoară, pot fi invizibili, pot lua orice formă, viețuiesc într-o beatitudine superioară fericirii pe care o poate dobîndi omul, şi trăiesc mult mai mult decît le este îngăduit oamenilor să trăiască. (Nu sînt însă *eterni;* etern nu este decît spiritul, Brahman.) Anumiți oameni, bunăoară asceții, pot dobîndi prin practici magice şi oculte calitățile zeilor – deşi, atunci cînd le-au cucerit, sînt prea detaşați de lume ca să le mai poată fructifica. Pe de altă parte, oamenii au, datorită însăşi condiției lor umane – care este dramatică, chinuitoare, – unele posibilități inaccesibile zeilor. Omul se poate „mîntui", adică poate dobîndi autonomia perfectă a spiritului, eliberarea de robia iluziilor, de *Karma* care îl readuce necontenit în lume, prin forța oarbă a cauzalității. Omul, într-un cuvînt, poate depăşi condiția umană, dobîndind libertatea absolută a spiritului. Zeii nu pot depăşi condiția lor divină. Oamenii, pentru că sînt *oameni,* adică ființe efemere şi tragice – pot lupta ca să suprime „numele şi forma", dobîndind astfel autonomia desăvîrşită ; propria lor suferință îi îndeamnă să se mîntuiască. Zeii, trăind într-o beatitudine continuă,

– 345 –

nu simt nevoia autonomiei. Din acest punct de vedere, al libertăţii spiritului, este preferabil să fii *om* decît *zeu.*[1]

Ca să ne reîntoarcem la semnificația spirituală a pan-theonului indian, numărul imens al zeilor şi făpturilor mitice se explică prin concepția „eternei deveniri", concepție care este piatra din capul unghiului în metafizica indică. Tot ce nu e „liber", tot ce nu e „spirit" – se află într-o necontenită devenire, într-o transformare fără odihnă. Om, plantă, zeu – sînt *nâmarupa,* sînt existențe

„individuate", şi ca atare fără număr, pentru că principiul individuației este în acelaşi timp principiul pluralității, şi atunci cînd încetezi de a mai fi Unul, eşti Fără-Număr. Cind unitatea primordială se sparge – cu alte cuvinte, cînd începe Creația, Cosmosul, devenirea – instinctul ontologic, latent în orice fărămitură din marea unitate inițială, încearcă să realizeze unitatea la celălalt cap : în infinit.

De aceea, tot ce *devine,* tot ce are viață tinde să se *înmulțească* pînă la sațietate, pînă la exasperare, întocmai ca şi jungla, în care toate semințele îşi găsesc loc, şi toate formele vegetale se înlănțuiesc într-o uriaşă contopire – tot aşa existențele, pe toate nivelurile cosmice, încearcă să se aglomereze, să se depăşească necontenit în număr, să se răspîndească pretutindeni pînă la *completa ocupare a Cosmosului.* Şi această tragică condiție a individualizării, *nâmarupa,* tinde tot către unitatea primordială, către Marele Tot nediferențiat, dinaintea Creației. Este şi această tendință către infinit o încercare de a depăşi individualul. Şi dacă acest „individual" nu este suprimat – ca în tehnicile ascetico-meditative sau în contemplația pur metafizică – chiar de către omul însetat după autonomia spirituală absolută, el este suprimat prin însuşi instinctul speciei sale, care tinde să se înmulțească la infinit, pînă la o aglomerare totală, care să facă imposibilă orice limită, orice diferențiere, restaurînd *haosul,* adică imaginea adultera ta- a Unității primordiale, nedespicate prin actul Creației.

Omul „singur" luptă să-şi cucerească, prin teorie metafizică şi practică ascetic-contemplativă, libertatea *(mukti, moksha).* Această libertate absolută echivalează cu res-

[1] **Vezi cartea noastră *Yoga* şi studiul *La concezione della li-bertă nel pensiero* indiano, „Asiatica", 1938.**

taurarea autonomiei spiritului şi ruperea oricăror false legături cu Lumea. Omul ca „specie" – întocmai ca şi celelalte „specii" din Univers – e stăpînit de acelaşi instinct ontologic ; el tinde, fără să-şi dea seama, să-şi depăşească „individuaţia" (nâmarupa) printr-o „totalizare" avînd ca limită Infinitul.

De aceea în arta indiană nu există *spațiu gol.* Orice colțişor este ocupat de nenumărate ființe, zei, divinități minore, animale, plante, embleme simbolice. Tendința spiritului indian este să ocupe *spațiul,* de cîte ori se referă la *existențe* şi Viață. Odată izvorul fiind descătuşat – el *trebuie* să curgă necontenit, înecînd totul. Arta indiană, în general are ca obiect Cosmosul, şi artistul indian tratează Cosmosul în conformitate cu metafizica tradițională a Indiei : ca o necontenită unduire, ca un ocean de forme vii, ca un Tot în devenire. De aceea nu există *unghiuri* în arta şi iconografia indiană. Personajele sînt reprezentate într-o continuă unduire ; corpurile lor nu se frîng, ci se apleacă, întocmai ca lianele ; brațele lor nu au gesturi umane (aspre, unghiulare), ci se îndoaie ca în dans. (Dansul e cel mai dinamic simbol al Creației, al devenirii ritmice. Shiva a creat Lumea dansînd.

Natarâj, „dansul regal", este o formulă prin care se exprimă Creația şi Viața •cosmică.)

Privind scenele reprezentate în arta indiană, privind oamenii aceia care se apleacă în ritmuri moi, femeile acelea cu corpuri rotunde, animalele cu mers legănat (elefanții, gazelele) – ai impresia că prin nici unul din ele nu curge *sînge,* ci *sevă.* Ele nu au mişcările frînte şi gesturile fragmentate ale corpului nutrit cu sînge. Ritmul lor e lent şi armonios, ca într-un mare somn. Ele respiră în acest văzduh solar, dar izvorul vieții lor se află altundeva ; în ape, în pămînt, în matricea telurică. Sensul acestei vieți vegetale – în care se integrează, prin artă, şi oamenii şi zeii – trebuie căutat în valoarea simbolică a apei, care este în acelaşi timp principiul nediferențierii primordiale (Haosul = Apa, în toate tradițiile cosmologice) şi izvorul tuturor „formelor". Ritmul vegetal este doar o formulă a ritmului acvatic. „Ocupînd spațiul" cu existențe structurate conform cu ritmul vegetal – arta indiană îşi manifestă tendințele către „totalizare"...

– 347 –

Din aceste note sumare se desprind de pe acum cîteva concluzii, asupra cărora vom stărui mai tîrziu. Din suferință şi robie se naşte dorința de beatitudine şi libertate ; experiența „răului" conduce cu fatalitate la dorința „binelui". (Punem în ghilimele aceste cuvinte pentru că ele trădează gîndirea indiană, care nu cunoaşte „bine" şi „rău" decît pe planul manifestat, în *nâmarupa).* Extremele nu se ating, ci se creează una pe alta. Dar, chiar în afară de dorința aceasta a unor anumiți oameni de a se mîntui, cu-cerindu-şi deplina autonomie spirituală – există în întreg Cosmosul, în însăşi structura *devenirii, o* tendință latentă de *reîntoarcere la matcă,* adică la nediferențierea primordială. Această voință de reîntoarcere se trădează, am văzut, prin înmulțirea exasperată, tinzînd la ocuparea Cosmosului. Gestul acesta este formulat inconografic prin ritmurile vegetale, prin simbolurile acvatice ; Apa, haosul nediferențiat şi bogat în latențe (în „semințe"), stă la începutul şi la sfîrşitul Cosmosului. „Unul", care nu mai poate fi dobîndit în actuala condiție decît de anumiți oameni (contemplativi) – este căutat în acel „Tot" la care conduce multiplicarea infinită a formelor. Regăsim, deşi sub un alt aspect, aceeaşi formulă a „totalizării".

6. *Şarpele, fratele soarelui...*

In pantheonul indian se pot distinge totuşi două mari clase de făpturi mitice : zeii *(devas)* şi demonii *(asuras).* Luptele dintre aceste două grupe de ființe supraumane alcătuiesc unul din capitolele cele mai dramatice ale mitologiei indiene. Zeii s-au luptat cu „demonii" îndeosebi pentru cucerirea băuturii care conferă nemurirea *(amrta,* co-respunzînd ambroziei din mitologia greacă). In unele texte se spune că *asuras* erau mai puternici, iar *devas* mai destoinici în treburile spirituale ; de aceea, în marea bătălie pentru dobîndirea nemuririi au învins zeii. Aşa cum, în mitologia greacă, zeii olimpici au biruit pe titani. (De altfel, caracterul

„titanic" al grupei *asuras* nu poate fi pus la îndoială, şi un mare cunoscător al mitologiei şi metafizicii

– 348 –

vedice, Ananda Coomaraswamy, traduce *deva* prin „înger" şi *asura* prin „titan".[1]

Cu toată deosebirea lor profundă, zeii şi demonii sînt, într-un anumit sens, „fraţi". Şi unii şi alţii sînt copiii lui Prajâpati, zeul tuturor făpturilor. Din acelaşi „izvor" descind cele două grupe de fiinţe supra-umane, în neodihnită luptă. S-au desprins dintr-o realitate unică, în care *binele* şi *răul* coincideau : Prajâpati, sau al Totului. Dar punctele de contact între demoni şi zei sînt numeroase. In India, orice concepţie dualistă anevoie rezistă instinctului monist, care tinde să reducă rezistenţele la o aceeaşi unitate, „to-talizînd" fără odihnă. De aceea domeniul indian, în cercetarea noastră, are o deosebită însemnătate ; pentru că, în India, tendinţa spiritului uman de a depăşi contrariile este mai evidentă ca în oricare altă cultură. Numai în India era posibil ca Agni, zeul focului, zeu prin excelenţă „olimpic", să fie în acelaşi timp un „preot *asura",* aşa cum îl numeşte *Rig Veda,* VII, 30, 3. Soarele, prototipul zeilor, este numit „preot asura al tuturor *devas" (ibid.* VIII, 101, 12). Ceva mai mult, un text capital (Pancauimsa *Brahmana,* XXV, 15, 4) afirmă că „şerpii sînt sori" *(sarpyâ văâ-dityâh).* [2]

în această formulă este concentrată întreaga doctrină a „totalizării" şi a ceea ce Cusanus numea *coincidentia oppositorum.* Căci, în mitologia indiană, ca şi în alte mitologii eurasiatice (greacă, iraniană etc.) şarpele şi soarele reprezintă două principii cu totul opuse. Şarpele simbolizează întunericul, forţele telurice şi subterane, domeniul morţilor şi al larvelor amorfe ; izvor al latenţelor, semnul pierderii de sine (morţii nu mai au „personalitate") şi al contopirii cu „altul" sau „altceva". (De aceea şarpele este şi un simbol erotic, căci Eros scoate pe om din fire, îl zvîrle către un altul, îi anihilează propriile sale limite.) Soarele, pe de altă parte, simbolizează Lumina, spaţiul clar al formelor precise, în care nici o confuzie nu e cu putinţă.

[1] Vezi, în această privinţă, cartea lui : *A new approach to the Vedas,* London, 1933, şi studiul *Angel and Titan,* „Journal of the American Oriental Society", voi. 55, p. 373 – 419. Pentru tot ceea ce priveşte ciclul ambrozian, trimitem la monografia lui Georgge Dumezil, *Le* festin d'immortolite, Paris, 1924.

2 Descendenţa comună a Soarelui şi Şarpelui se reîntîlneşte şi în alte culturi. Şarpele este fratele Soarelui la Natchez ; cf. W. J. Perry, *The Children of the Sun,* p. 378.

Aceste două principii – Lumină şi întuneric, Soare şi Şarpe – sînt, sau ar trebui să fie, cît se poate de „contrarii". Iată, totuşi, că în gîndirea mitică indiană – care cuprinde atît de miraculos tainele întregului Cosmos – principiile acestea contrarii uneori coincid. Este drept, coincidenţa nu e indicată decît în puţine texte,

dar cu destulă fermitate, ca să nu mai lase nici un fel de îndoială. Intr-altă parte, Agni – focul sacru, de esență solară – este identificat cu Ahi Budhnya, marele şarpe, emblema tuturor latențelor, în *Rig Veda,* IV, l, 11, Agni este descris „fără picioare şi cap, ascunzîndu-şi ambele capete", întocmai ca un şarpe încolăcit. *Aitareya Brahmana* III, 36, afirmă că Ahi Budhnya este invizibil *(parokshena),* ceea ce Agni este vizibil *(pratyakshal);* cu alte cuvinte, Şarpele este numai o virtualitate a Focului, iar întunericul este Lumina în latență, în *Vâjasaneyi Samhitâ* V, 33, Ahi Budhnya este identificat cu Soarele. *Soma,* băutura care conferă nemurirea, este prin excelență „divină", solară. Cu toate acestea, în *Rig Veda* IX, 86, 44, se spune că Soma, „ca şi Agni, iese afară din pielea ei bătrînă", expresie care acordă ambrozie! divine atribute serpentine. De altfel, asociația între *soma şi* şerpi s-a făcut şi pe alt temei : şerpii, în toate tradițiile, nu numai în India, sînt socotiți nemuritori, pentru că îşi schimbă pielea. [i]

Deci, între băutura care conferă nemurirea şi animalele nemuritoare trebuie să existe o strînsă legătură. De aceea un text spune : „Prin sacrificiu, şerpii au biruit Moartea ; acel care face la fel, biruie şi el moartea. Şerpii şi-au lăsat pielea bătrînă, au ieşit din ea, şi au biruit Moartea..."

Ambivalența aceasta se întîlneşte pretutindeni în India. Agni este în acelaşi timp un zeu bun şi rău, prieten şi duşman al oamenilor, într-un loc se spune că „mănîncă oamenii" şi trebuie să te fereşti de el ; în altă parte, el este crainicul zeilor şi prietenul şi oaspetele oamenilor, (în paranteză fie spus, divinitatea este întotdeauna concepută sub două aspecte coexistente : mînioasă şi blinda, neîndurătoare şi lesne iertătoare, terifiantă şi odihnitoare etc. R. Otto în cartea sa celebră *Das Heilige* s-a ocupat mai ales de aspectele „terifiante" ale experienței religioase.)

[1] Frazer a adunat multe materiale etnografice în legătură cu această credință cf. *Le jolklore dans l'Ancien Testament.*

Varuna, zeu al Cerurilor, este în acelaşi timp zeul Oceanului, „lăcaş al şerpilor" *(nâgânâm âlayam),* cum îl numeşte *Mahabhârata.* Varuna este, de altfel, „rege al şerpilor *(nâgrâja),* iar în *Atharva Veda* XII, 3, 57 este numit „viperă". Toate calitățile acestea ophidiene nu ar trebui să se potrivească unei divinități uranice, cum este Varuna, despre care se spune că are „o mie de ochi", spioni cu care vede tot ce se face pe pămînt.[i]

Dar gîndirea mitică şi metafizică indiană nu pierde nici un prilej de a sublinia ,,bi-unitatea" divină, coincidența extremelor în divinitate, totalizarea atributelor. Mare monstru, Vrtra, ucis de Indra, zeul solar, are forma unui şarpe. Ucigînd pe Vrtra, Indra eliberează Apele care stătuseră pînă atunci sub stăpînirea acestui monstru. Dar eliberarea Apelor prin uciderea monstrului, echivalează cu o re-crea-ție a Cosmosului. Pentru că lipsa Apelor sterilizează şi anihilează întreaga viață

cosmică. Indra, eliberînd Apele, face posibilă viața (plantele, ploile, hrana animalelor şi a oamenilor etc.)

Dar despicarea monstrului Vrtra de către zeul solar Indra mai are un sens cosmologic : Creația Lumii, în toate mitologiile, Cosmosul e creat dintr-un monstru marin, care e ucis şi îmbucățit de către un zeu solar (monstrul marin Tiamat, ucis şi despicat de către Marduk, în mitologia babiloniană etc.). Deci, prin despicarea marelui şarpe Vrtra ia naştere Cosmosul. Şarpele joacă şi aci rolul de „materie", în sensul scolastic al cuvîntului. Şarpele simbolizează latențele, virtualitățile, „materia" informă, haotică (Apele) – din care, prin despicare, ia naştere Cosmosul, formele „actuale".

Dar, evident, pentru gîndirea indiană, pantheistă şi imanentistă, „materia", din care se va „forma" Cosmosul, este tot o parte a divinității ; este divinitatea concepută sub aspectul său latent, virtual, ophidian. De aceea divinitatea este activă, în religia şi metafizica indiană, atît sub aspectele *întunecate* (serpentine) cît şi luminoase (divine). Aceste aspecte exprimă doar cele două condiții ale divinității : virtuală şi actuală, latentă şi reală, adormită şi trează, telurică şi celestă.

l Ochii lui Varuna sînt stelele. Cf. *Zalmoxis,* voi. I, p. 8.

7. *Coinâdentia oppositorum în gîndirea indiană*

De aceea numele lui Varuna, zeu celest (cu „o mie de ochi", *sahasrăksha,* cum îl numeşte *Rig Veda* VII, 34, 10), derivă din aceeaşi rădăcină *vr* – care înseamnă „desfăşurare", „manifestare", „încolăcire" – ca şi demonul mitic de formă serpentină, Vrtra. Poate că amănuntul acesta n-ar depăşi semnificația unei coincidențe, dacă n-ar cunoaşte teoria indiană asupra „bi-unității" divine, încă din timpurile vedice, cînd metafizica era formulată mitic, întîlnim „binomul" *Mitravarunau,* adică „Mitra şi Varuna", simbol al divinității „totale", în care sînt cuprinse cele două „aspecte" ale divinității : manifestat şi nemanifestat, Lumină şi întuneric, văzut şi nevăzut etc. Varuna, cînd este singur, este zeu al zilei şi al nopții. In binomul *Mitravarunau,* adică atunci cînd e alături şi în contrast cu Mitra, este „puterea întunericului" *întunericul* trebuie înțeles aici în sensul său ontologic (nevăzut, nemanifestat) şi cosmologic (latențele tuturor lucrurilor). Se ghiceşte în această pereche vedică – în care Mitra este „manifestat" şi supus „devenirii", iar Varuna este nevăzut şi etern *(Rig Veda I,* 164, 38) – concepția fundamentală pe care Upanishadele au formulat-o mai tîrziu prin cele două „aspecte" ale lui Brahman : apară şi para, ᵥin-ferior' şi „superior", vizibil şi invizibil etc. Singura deosebire între aceste două formule este „natura" lor ; cea dintîi *(Mitravarunau)* este mitică, cealaltă *(aparapara* Brahman) este dialectică.

Observăm cu acest prilej un lucru care este de mare importanță pentru înțelegerea gîndirii indiene : metafizica indiană nu evoluează, nu se schimbă ;

numai formulele si terminologia se modifică, în aşa fel încît să fie accesibile diferitelor epoci. In formula mitologică *Mitra' varunau* este exprimată bi-unitatea divină în termeni mitici, şi sensul metafizic al acestei formule era accesibil oricărui indian din timpurile vedice. In formula upanisha-dică *aparapara* Brahman acelaşi principiu este exprimat prin termeni concreți („inferior", „superior" ; jos, sus), cărora li se conferă o valoare metafizică precisă. Evoluția limbii şi transformarea instrumentelor de expresie a gîndirii – nu are nimic de-a face cu principiile, şi nu implică o eventuală „evoluție" a acestora. Ideile, însă, ca tot

ce cade în experiența umană, în *istorie, sînt* felurit „trăite" în decursul veacurilor. Trecerea de la o formulă la alta, bunăoară de la expresia mitică sau arhitectonică la formula metafizică sau inconografică s-a făcut din nevoia omului de a înțelege pe un nivel la care avea acces adevărurile care îi deveniseră inaccesibile în alte niveluri. Intr-un cuvînt, am putea spune că ideile nu *trăiesc,* ci sînt trăite ; nu „evoluează", ci se „desfăşoară", adică îşi manifestă, cu timpul, toate consecințele care erau implicate de la început în ele, aflîndu-se *in nuce.*

Tendința spiritului indian de a „totaliza" atributele divinității, contopind în aceeaşi unitate toate formele sau manifestările posibile ale divinității – se întîlneşte chiar şi în credințele „populare". Credințe care, în treacăt fie spus, sînt populare nu prin originea şi semnificația lor, ci prin aderența directă a maselor ; dogme „trăite" şi „dramatizate" de conştiința populară. Aşa bunăoară, cum am avut prilejul în altă parte [l], acel monstru vedic, Vrtra, a devenit în anumite texte medievale ale sectei Vaishnava un brahman, un foarte loial războinic şi chiar un sfînt ! Pe de altă parte, în demonologia populară indiană asis-tăm de asemenea la un fenomen interesant de *coinciden-tia oppositorum.* Demonul Ravana, acel care a răpit pe Sîtâ, soția lui Rama, şi a dus-o în insula Ceylon, este autorul presupus al tratatului de medicină magică infantilă, *Kumâratantra.* Un demon, autor al unui tratat cu-prinzînd formule şi rituale anti-demoniace ! Dar, cum remarcă Dr. Filliozat, care a studiat într-o monografie specială acest tratat, în India binele şi răul nu sînt decît „Ies apparences opposees qui *voilent* la Realite unique". [2] De altfel, India este plină de asemenea confuzii între bine şi rău. Zeița Hârîtî, foarte cunoscută în budhismul chinez, a dobîndit dreptul să mănînce copiii dintr-o regiune, în urma unei „fapte bune" făcută într-o altă viață (cf. *Zalmoxis,* I, p. 201). Mulți demoni au cucerit virtuțile lor demonice prin forța magică a faptelor lor bune antecedente.

Cu alte cuvinte, *binele* poate sluji la facerea răului; prin „renunțările" ascetice pe care şi le-a impus, o făp-

[1] ***Zalmoxis,* I, p. 201, şi urmare.**

[2] ***Le Kumâratantra de Ravana* (Paris, 1937), p. 159.**

tură demoniacă poate căpăta *„libertatea"* de a face răul, căci faptele sale bune alcătuiesc un soi de rezervă de forţe magice, care-i îngăduie orice fel de activitate.

Dar această „confuzie" îşi are tîlcul ei. Căci, pentru cel care vrea să afle absolutul şi să dobîndească autonomia spirituală, ce poate însemna „răul" şi „binele" ? ! Sînt aprecieri care îşi au un sens şi o validitate numai în lumea aparenţelor, în această viaţă, „ignorantă", pe care o ducem toţi, în nivelul formelor *(nâmarupa)* şi al delimitărilor individuale. Dar acest nivel este lipsit de „realitate" ; tot ce este multiplu şi în devenire este lipsit de realitate, este „iluzoriu". Deci, şi binele şi răul, pentru cel care se poate ridica peste „contrarii", sînt aprecieri subiective, iluzorii, înţeleptul (în sensul indian al cuvîntu-lui : cel care se detaşează de lucruri) poate vedea cum coincid extremele şi se topesc contrariile în unitatea divină, în absolut. De aceea toate tehnicile ascetic-contem-plative indiene învață pe înțelept să rămînă indiferent în fața contrariilor : bine-rău, frumos-urît, plăcut-dureros, cald-frig etc. Cel care a pornit pe drumul „mîntuirii", cel care tinde să dobîndească autonomia desăvîrşită a spiritului, trebuie să realizeze în propria sa experiență „totali-zarea" contrariilor, care este semnul Spiritului pur.

Ideea aceasta fundamentală – că toate „schimbările" şi contrastele sînt aparente – se întîlneşte încă din textele vedice. In *Aitareya Brahmana* III, 44, se spune că Soarele „în realitate nu apune, nici nu răsare" *(na kadâca-vâstam eti nodeti),* ci numai se „răsuceşte" *(viparyasyate).* Mişcarea, devenirea, noaptea şi ziua, sînt doar aparenţe ; ele ni se înfăţişează astfel numai nouă, care trăim condiţionat („sub soare", după expresia indiană), în realitate, Soarele (simbolizînd, ca şi la Dante, spiritul absolut, Divinitatea) nu „devine", nu se schimbă, ci se „răsuceşte" în loc *(viparyasyate* cuprinde ideea de „manifestare", dar nu de alterare, nici de schimbare a poziţiei în Cosmos). Şi textul adaugă : „cel care înţelege asta *(ya evam veda)* realizează conjuncția, asemănarea şi identitatea-de-Cos-mos (sa *lokyatârn)* cu El" ; cu Soarele, adică cu Dumnezeu. Cel care înţelege că nu există „apus şi răsărit" atinge aceeaşi „lume" *(loka)* ca şi Soarele – depăşeşte, cu alte cuvinte, nivelul cosmic profan, condiţia umană.

întreaga metafizică indiană – care, deşi scrisă mai tîrziu, coexista cu textele rituale vedice – îşi găseşte fundamentul şi punctul de plecare în acest text. Toate „sistemele" filozofice indiene converg către o ţintă unică : pluralitatea şi devenirea sînt iluzorii sau, în orice caz, lipsite de semnificaţie ; absolutul spiritului pur este în altă parte *(neți! neți l,* „nu asta ! nici asta !" strigătul înţeleptului din Upanishade) ; singurul mijloc de a do-bîndi autonomia spirituală este să depăşeşti contrariile, să înţelegi că binele şi răul, Lumina şi întunericul etc. sînt momente ale aceleiaşi unităţi în diverse manifestări.

„Totalizarea" atributelor şi a contrariilor în divinitate nu se întîlneşte numai în domeniul indian. In China, bunăoară, coincidenţa celor două principii contrarii este

indicată chiar în iconografie şi artă. Simbolul întunericului (bufniţa) se întovărăşeşte cu simbolul Luminii (fazanul). Mai limpede, lumina iese din întuneric, alcătuind laolaltă o „bi-unitate" de felul celei întîlnite în India. In arta indiană este foarte frecvent motivul aşa-numit *Garuda şi nâga,* un vultur care ţine în gheare un şarpe ; împletire a simbolului solar cu cel subteran. La Minos, după cum arată Şir Arthur Evans *(Palace of Minos,* voi. IV, p. 188 – 190), capete de şerpi completează un phoenix, pasăre prin excelenţă solară. Toate aceste reprezentări artistice au un sens metafizic foarte precis : coincidenţa contrariilor în divinitate. Aspectul dual se datoreşte *activităţii* sau *inactivităţii* divinităţii; care poate fi *virtuală* sau *reală,* latentă sau manifestată.

8. *Ormuzd şi Ahriman, „fraţi inamici"*

în nici o religie din lume dualismul nu a fost formulat mai precis şi mai violent ca în religia lui Zarathustra. Lupta între Bine şi Rău, între Lumină şi întuneric a fost proiectată de profetul iranian ca întîiul principiu al metafizicii. La această luptă, care despică lumea în două tabere, ia parte întreg Cosmosul, căci sînt „forţe" fizice şi mentale bune, după cum sînt şi forţe rele ; sînt animale şi plante bune, după cum sînt şi altele rele. Omul nu e singur, în această luptă hotărîtoare între Bine şi Rău. Nu e vorba numai de un conflict interior, de ciocniri în lumea

morală, ci de un adevărat război cosmic. Intîlnirea între Bine şi Rău, între Lumină şi întuneric se verifică pe oricare dintre nivelurile realităţii – şi pretutindeni lupta se desfăşoară sălbatic, implacabil. In orice *gîndeşte, simte* sau *face* omul, învinge unul din cele două principii : Binele sau Răul. Nu există acţiune fără semnificaţie, nu există simţire fără urmări şi nici gîndire „neutră" sau gratuită. Totul cade într-unul din cele două talere ale balanţei, al Binelui sau al Răului. Nu există nicăieri în Cosmos un tărîm neutru, unde să nu se dea lupta între Ormuzd şi Ahriman, între Bine şi Rău. Omul care-şi munceşte din greu pămîntul nu este angajat numai într-o activitate egoistă, prin care el şi familia lui îşi agonisesc pîinea cea de toate zilele. El este, prin chiar munca lui agricolă, un soldat al Binelui şi luptă aşadar împotriva Răului. Căci agricultura este o fapta buna ; este un triumf al Luminii asupra întunericului, al culturii asupra haosului, al bogăţiei şi rodniciei asupra sărăciei şi pustietăţii, al stabilităţii asupra nomadismului.[1]

Este totuşi semnificativ şi extrem de interesant, pentru cercetarea noastră, că acest dualism, atît de intransigent, a fost modificat în anumite „secte" iraniene ; iar modificarea s-a produs exact în sensul „totalizării" Binelui şi Răului, a Luminii şi întunericului. Bunăoară, în-tr-una din religiile misteriosof ice născute din doctrinele lui Zarathustra, în zervanism, se spune că Ormuzd şi Ahriman au *fost fraţi.* Eznik din Golp, episcop al Pakrevan-tului, în cartea sa *Despre Secte* (sec. V) afirmă că Ormuzd şi Ahriman sînt născuţi din Zervan şi sînt fraţi gemeni. [2]

Acelaşi lucru îl credeau şi manicheiştii care, după cum se ştie, au primit

dualismul, prin profetul lor, Mani, direct din religiile iraniene. [3]

[1] S-a dovedit, de altfel, că în cea mai veche porțiune din Zend-Avesta, în aşa-numitele Gâthâ, se poate identifica idealul unei societăți agricole ; cf. A. Meillet, *Trois conferences sur Ies Gâthâ de l'Avesta,* Paris, 1925.

[2] Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de V Armenie,* Paris, 1869, tome II, p. 376.

3 Cf. trimiterile la texte în Erik Peterson, *Eis Theos,* Gottin-gen, 1926, p. 311 ; E. Benveniste, *The Persian Religion* (Paris, 1929), p. 78 sq. ; H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran,* (Leipzig, 1938), p. 380 sq.

– 356 –

Se înțelege importanța acestor credințe referitoare la origina comună a lui Ormuzd şi Ahriman. Binele şi Răul sînt *frați,* pentru că purced din aceeaşi tulpină, înainte ca întreg Cosmosul să fie teatrul de luptă al celor două principii contrarii şi antagonice, înainte ca Ormuzd şi Ahriman să-şi împartă lumea – exista doar un singur principiu, *Zervan,* Dumnezeul în care toate contrariile coincid, care nu cunoaşte nici „Bine", nici Rău, nici „Lumină", nici „întuneric", pentru că el cuprinde totul în sine. In termeni de ontologie vedică, s-ar spune că Ormuzd şi Ahriman sînt aspectele diferite – *manifest* şi *latent* – ale lui Zervan. Tot ce-am amintit, în acest studiu, despre bi-unitatea divină în metafizica indiană, despre binomul Mi-travarunau, despre şerpi şi sori etc. – ne ajută să înțelegem semnificația acestor credințe iraniene asupra descendenței comune a lui Ormuzd şi Ahriman.

Dualismul zarathustrian s-a păstrat mai departe, în toate religiile iraniene şi toate sectele creştine care s-au născut din ele (manicheismul, bogomilismul, pavlichia-nismul etc.). Dar este interesant de observat că acest dualism nu s-a putut menține în stare pură. înainte ca lumea să fie pradă Răului şi înainte ca să izbucnească lupta între cele două Principii, exista o stare unitară, nediferențiată, „totală". Dualismul este un destin al actualei condiții cosmice şi umane. Dar la început, ab *origo, in prin-cipium,* ca şi la sfîrşit – nu va mai exista conflict, nu vor mai exista „părți" ; tot ce este acum despicat şi multiplicat va fi din nou totalizat, unificat...

Ideile, care sînt felurit înțelese şi trăite în decursul veacurilor şi de către diverse neamuri, au uneori o „istorie" plină de aventuri. Aşa s-a întîmplat şi cu această idee tradițională a bi-unității divine, ale cărei felurite înțelegeri şi formulări le-am trecut sumar în revistă. Cum spuneam şi cu alt prilej, intuițiile primordiale, exprimate la început prin simboluri şi afirmații de valoare metafizică, sînt degradate cu timpul, pînă ce ajung simple superstiții, legende sau motive decorative. Bunăoară, ideea descendenței comune a Binelui şi Răului se întîlneşte, sub o formă degradată, în demonologia populară micrasia-tică şi balcanică. Prin lucrările lui Gaster, prof. N. Cartojan şi prof. Valeriu Bologa, se cunoaşte astăzi destul de amănunțit istoria motivului demoniției care fură copiii sugaci

(Avestița, „aripa Satanei") şi a Sfîntului Sisoe, care o urmăreşte, îi ia înapoi pruncii şi o paralizează prin magia unui talisman.[1]

Origina acestei legende este, fireşte, orientală. Chiar numele de Sisinie trădează obîrşia iraniană. [2]

Sfîntul Sisinie este reprezentat în amulete ca un cavaler străpungînd cu lancea o diavoliță goală, despletită, care zace jos, sub picioarele calului. [3]

Apropierea dintre Sf. Sisoe (Sisinie) şi Sfîntul Gheor-ghe este, în acest punct de vedere, evidentă. Motivul iconografic al Sfîntului cavaler a fost atribuit de *Strygow-ski* influenței iraniene. Problema este încă nelămurită, şi nici nu ne interesează prea mult în cercetarea de față.

Ceea ce este, pentru noi, de o deosebită importanță este că, în cele mai vechi versiuni ale acestei legende, Sfîntul Sisinie era *fratele* diavoliței ucigătoare de copii. Un proverb abisinian (cit. Winkler, p. 128) laudă curajul acestui sfînt „care şi-a omorît sora". Iar în Sinaxarul etiopian, la ziua de 21 aprilie, cînd e sărbătorit Sf. Sisinie, se spune lămurit cum sfîntul a omorît cu lancea pe soră-sa (Winkler, p. 129 – 130). într-un apocrif etiopian, tradus de R. Basset *(La Haute Science,* voi. I, p. 351), diavoliță, numită Uerzelia, omoară chiar pe copilul fratelui său Susnyos, şi Susnyos se roagă lui Isus Christos să-i dea atîta putere ca să-şi ucidă sora. Intr-adevăr, cu ajutorul lui Christos, Susnyos străpunge cu sulița pe Uerzelia şi o omoară...

Sfîntul şi diavolița, Binele şi Răul, sînt născuți din aceeaşi tulpină. Cel mai mare duşman al lehuzelor şi al pruncilor, diavolița Uerzelia (Avestița), este chiar sora celui mai voinic apărător al mamelor şi al noilor născuți, Sf. Sisinie (Sisoe). Coincidența aceasta a „contrariilor" a părut, cu timpul, atît de stranie, încît mintea populară a încercat s-o înlăture, în legendele greceşti, slave şi balcanice ale Sf. Sisoe, diavolița Avestița nu mai este sora Sfîntului, ci ea fură copiii surorii acesteia, Malentia. Sfîn-

[1] Vezi bibliografia acestei probleme în *Zalmoxis, l,* „Notes de demonologie", p. 197 – 203.

2 H. A. Winkler, *Salomo und die* Kârina, Stuttgart, 1931. p. 154 ; E. Peterson, op. cit., p. 122.

3 O bună parte din amuletele coptice şi greco-orientale au fost publicate de P. Perdrizet, *Negotium* perombulans in *tenebrls,* Strassbourg, 1922 ; sînt reproduse şi în volumele citate ale lui Peterson şi Winkler.

tul Sisoie devine, cum era mai firesc pentru înțelegerea populară, apărătorul copiilor surorii sale. Legenda s-a modificat conform cu legea „degradării fantasticului" ; şi anume, elementele care nu mai erau înțelese au fost transformate în aşa fel încît ele să alcătuiască un episod coerent. Cînd masele inculte, care au

primit şi au amplificat legendele Sfîntului în luptă cu Diavoliţa, *au uitat* sensul primordial şi semnificaţia metafizică a acestui conflict (Binele şi Răul pornesc din aceeaşi tulpină) – 1-au modificat în conformitate cu capacitatea lor mentală şi spirituală.

Cazuri de asemenea degradări de sens se întîlnesc nenumărate în istoria religiilor şi în folclor. Pe noi ne interesează,, în aceste pagini, mai mult sensurile primordiale decît cele degradate, modificate prin succesivele „trăiri". De aceea mi se par atît de semnificative amănuntele conservate în versiunile etiopiene ale legendei Sf. Sisinie. Regăsim o temă mitică străveche, care a avut însă o mare răspîndire în timpul sincretismului şi gnosticismului. Anume : lupta între Adam şi Lilith (prima soţie a lui Adam), lupta între Eonul bun şi Eonul rău. Soră şi frate, în cazul diavoliţei Uerzelia şi Sisinie ; soţ şi soţie, în cazul lui Adam şi Lilith. Dar în amîndouă cazurile, apropiere extremă, înrudire, legăturile cele mai strînse care pot exista între oameni. Binele şi Răul, Sfîntul şi Diavoliţa, se nasc din aceeaşi tulpină – exact ca Ormuzd şi Ahriman. „Confuzia" aceasta între extreme ne ajută să înţelegem mai bine cazul lui Ravana, acel demon indian care fură şi poceşte copiii^ şi care, în acelaşi timp, este presupus autor al unui foarte popular tratat de magie şi medicină infantilă. Cele două „contrarii" sînt topite, aici, într-o singură persoană mitică-

Am putea merge şi mai departe, în cercetarea originii acestui mit, dramatizat la începutul creştinismului sub forma Sfîntului în luptă cu Diavoliţa. Sînt destule indicaţii care ne pot orienta cercetarea. Winkler a încercat, chiar, în lucrarea mai sus menţionată (p. 149 sq.), să arate că, la origină, diavoliţa era doar expresia mitică a *lunii întunecate,* iar Eroul (Sfîntul de mai tîrziu) formula mitică a *lunii luminoase,* şi lupta între ei, o luptă între frate şi soră. Credem că sensul primordial al acestui mit este mai adînc ; adică, exprimă clar un adevăr metafizic. Lâna,

aşa cum am avut prilejul să amintim într-unul din capitolele precedente, simboliza pentru anumite populaţii micrasiatice, realitatea ultimă, izvor al Vieţii şi ritm al Cosmosului. Viaţa ca şi moartea erau valorificate prin ritmurile lunare ; întocmai cum luna creşte şi moare, ca să renască, tot aşa se naşte şi moare omul, ca să se nască din nou. Intre viaţă şi moarte conflictul e doar aparent, aşa cum este şi între Bine şi Rău. Şi viaţa şi moartea, şi Binele şi Răul sînt doar aspecte consecutive ale aceleiaşi realităţi unice, inaccesibile experienţei umane. Iar această realitate, care „totalizează" contrariile şi extremele, este exprimată mitic prin Lună...

9. *„...Cînd fiinţa nu era, nici nefiinţa..."*

Documentele citate sau numai amintite pînă acum pun într-o lumină puternică următorul fapt : prezenţa, mai mult sau mai puţin categorică, a ideii de „bi-unitate" divină şi de totalizare a atributelor şi a extremelor înlăun-trul aceleiaşi fiinţe divine, în religiile şi mitologiile arhaice, precum şi în credinţele populare

derivate din ele. Această idee se întîlneşte mai pură sau mai adulterată, după cum documentele care ne-au transmis-o au păstrat mai clară sau mai întunecată formula metafizică primordială. Pentru că, inutil să adăugăm, consistența metafizică a unui text indian arhaic (bunăoară, Vedele şi Upanisha-dele) nu o întîlnim într-o credință culeasă dintr-o demonologie populară. Şi nici n-am fi îndrituiți să o întîlnim ; nu numai pentru că legendele şi superstițiile populare, în genere, sînt produse de degradare a unor elemente teoretice sau mitice inițiale ; ci şi pentru bunul motiv că Upa-nishadele, bunăoară, erau scrise pentru a transmite unui anumit grup de „inițiați" o serie de formule metafizice şi rețete contemplative, în timp ce foarte multe credințe şi superstiții pe care le-am amintit răspundeau la cu totul alte nevoi decît dorința de cunoaştere metafizică. Extrema eterogeneitate a documentelor pe care le-am trecut în revistă este, totuşi, un argument în plus pentru demonstrarea ecumenicității ideii polarității şi ambivalenței divine. Că această idee este exprimată mitic (Vedele) sau metafizic (Upanishadele), în rituale orgiastice (cultele Marii Zeițe) sau în erezii derivate dintr-o monstruoasă în-

țelegere a creştinismului (inochentismul), într-o anumită valorificare a simbolismului acvatic şi vegetal (arta indiană) sau în embleme iconografice (China, Creta), într-un fatalism popular (Firul Vieții) sau superstiții demonolo-gice (Avestița – Sisinie), în admirabile formule gnostice (Adam – Lilith, Eonul bun – Eonul rău) sau într-o cosmologie dualistă (Ormuzd şi Ahriman) – ne interesează mai puțin. După cum spuneam, ideea aceasta primordială a fost felurit „trăită", şi, mai ales, înțeleasă pe multe planuri. Ea a fructificat, însă, pretutindeni : în metafizică, mistică, mitologie, demonologie, artă etc. Este o idee universal răspîndită, care răspunde, fără îndoială, unei nevoi fundamentale a omului, din clipa cînd ia cunoştință de poziția lui în Cosmos.

Din această conştiință a poziției sale în Cosmos derivă şi drama omului, si metafizica sa. Căci această conştiință este, într-un anumit sens, o „cădere". Omul se simte „despărțit" de ceva, şi această despărțire este un izvor de neostoită durere, spaimă, deznădejde. Se simte slab şi singur ; iar acel „ceva" orice nume i-ar da, este *puternic* şi e *total* (mai precis : „totalizat", căci cuprinde laolaltă tot ce *nu este* omul, tot ce e *altceva* decît el). Se simte despărțit de ceva, „despicat" – şi intuieşte *puterea* (divinitatea) ca un *întreg,* ca o mare unitate impermeabilă şi perfectă, care se îndestulează pe sine. Tot ce gîndeşte coerent şi tot ce f ăptuieşte cu tîlc omul, din clipa cînd devine conştient de poziția lui în Cosmos, este îndreptat către un singur țel : suprimarea acestei „despărțiri", refacerea unității primordiale, reintegrarea lui în „tot" (fie că acest „tot" este conceput ca o *putere* impersonală, ca un Dumnezeu etc.). Orice act religios cît ar fi de „primitiv" (ritual, adorare, liturghie etc.) este o încercare de refacere a unității cosmice şi de reintegrare a omului. Pentru că în orice act religios se realizează un paradox, se împlineşte „coincidența contrariilor". Primitivul care se închină unei pietre sau unui arbore, realizează chiar în acest

întunecat act religios al său, o *coincidentia oppo&itorum;* pentru că piatra sau arborele, în conştiința lui, devine Tot, rămînînd în acelaşi timp *parte ;* este un lucru *sacru,* rămînînd în acelaşi timp un obiect oarecare în cosmos. Prin orice ritual se realizează paradoxul celei mai absolute ambivalențe ; cărămida altarului vedic *este* Prajapati, zeul Totului, rămî-

– 361 –

nînd în acelaşi timp un simplu obiect; în ritualul vedic *ființa* (Prajapati) coincide cu *neființa* (cărămida), totul coincide cu *partea.*

Semnificația metafizică a acestor acte religioase nu e greu de înțeles, întocmai după cum, prin sacrificiul vedic, un obiect neînsuflețit poate coincide cu Prajapati, do-bîndindu-se astfel unitatea primordială dinainte de Creație – tot aşa omul poate nădăjdui să refacă, *in el şi prin el,* întregul inițial, acel „Tot" nedespicat şi nefragmentat. De aceea, cum spuneam mai sus, în tot ce face cu tîlc (ritual) şi tot ce gîndeşte coerent (metafizic), omul tinde neîncetat spre unificare, spre reintegrare, „totalizare". De aceea tipul omului perfect, în absolut toate culturile, este androginul, aşa cum vom vedea în paginile ce urmează. Omul nu poate muri dacă nu e cunoscut, înlăuntrul ființei sale, unitatea primordială : bărbat-femeie. „Unificarea" aceasta este un act sacru, aproape un ritual. Şi de aceea, în culturile aşa-numite primitive, bărbatul e transformat magic în femeie, chiar în momentul inițierii sale ; cu alte cuvinte, încearcă să dobîndească acea *coincidentia opposi-torum* în propria sa ființă. Căci prin inițiere, tînărul trece de la pubertate la maturitate, devine *el* însuşi, adică bărbat ; şi chiar cînd se realizează această trecere la virilitate, el experimentează simbolic polul contrar, feminitatea. Simultan cu potențarea masculinității sale, se promovează „feminitatea" sa, în aşa fel încît ambele poluri să coincidă şi să coexiste un oarecare timp, alcătuind un om desăvîrşit. Androginul, de altfel, nu e decît o copie după tipul ideal al zeului. Divinitatea ea însăşi este androgină, pentru că divinitatea totalizează contrariile, într-adevăr, orice divinitate este polară, căci ea cuprinde toate formele şi toate posibilitățile. Iahveh este bun şi mînios în acelaşi timp. Dumnezeu, aşa cum a fost cunoscut chiar de către cei mai desăvîrşiți oameni, teologii şi misticii, este înspăimântător şi *blînd.* Apropierea de divinitate te poate ucide sau te poate mîntui. Experiența mistică este rapt şi agonie, ea descoperă sufletului omedurerea abisală şi extazul de-săvîrşirii. In cele mai pure forme ale experienței religioase, adică în creştinism, intuiția aceasta primordială s-a păstrat şi a atins culmi înfricoşătoare, pe care numai teologia mistică le poate cerceta. (Ne grăbim să adăugăm că punctul de vedere teologic asupra polarității divine, aşa

– 362 –

cum se găseşte el în scrierile lui Pseudo-Areopagitul, Meis-ter Eckardt şi Cusanus, nu cade în limitele acestui studiu. De asemenea, nici speculațiile metafizice asupra neantului, de ex. Leonardo da Vinci, Leibniz, abatele Galiani,

Hegel etc.).

In India,, alături de forma blîndă a unei divinităţi există o formă mînioasă *(Krodha-murti).* Zeul Rudra-Shiva distruge şi creează, întocmai ca zeiţele fertilităţii din Asia, care sînt în acelaşi timp divinităţi ale rodniciei şi ale distrugerii, ale naşterii şi ale morţii. Am văzut, însă, că înţeleptul indian, care tinde la depăşirea condiţiei umane, se străduieşte să suprime în experienţa şi conştiinţa lui orice fel de extreme, adică, să dobîndească o stare de perfectă neutralitate şi indiferenţă, să devină impermeabil la durere şi bucurie etc., să devină autonom. Această depăşire a extremelor, pe care înţeleptul indian o caută prin asceză şi contemplaţie, înseamnă totuşi o coincidenţă a contrariilor. In conştiinţa înţeleptului nu mai există conflicte, întocmai după cum în experienţa lui nu mai subzistă contrariile : durere şi bucurie, poftă şi repulsie, frig şi cald, plăcut şi neplăcut etc. Se petrece şi în el o „totalizare" care corespunde „totalizării" extremelor în divinitate. De altfel, aşa cum am arătat în altă parte [1], nici nu e posibilă o desăvîrşire, din punct de vedere indian, dacă nu se realizează o „totalizare" a extremelor ; neofitul încearcă la început să-şi cosmizeze întreaga lui experienţă, omologîn-du-şi-o cu ritmurile care domină Universul („soarele" şi „luna"), dar după ce a realizat această cosmizare, el tinde să unifice „Soarele" şi „Luna", adică să totalizeze întreg Cosmosul, refăcînd unitatea primordială de dinainte de Creaţie. Unitate care nu înseamnă haosul pre-creaţiei, ci *fiinţa* nediferenţiată, în care toate formele sînt reabsorbite.

Există în orice ritual şi în orice act mistic un paradox fundamental ; cînd se face posibilă coincidenţa unui fragment (bunăoară, în ritualul indian, cărămida altarului) cu *totul* (Prajapati), a nimicului (omul) cu *fiinţa* (Dumnezeu), a *non-valorii* (obiectul profan) cu *valoarea absolută* (sacrul). Prin aceste rituale omul se reintegrează în Tot ; nefiinţa lui coincide cu Fiinţa divină. Pentru a face posibil un asemenea paradox, e nevoie de aşa-numita *rupere de nivel,* adică sfărîmarea Cosmosului şi re-creerea lui într-o

[1] **Costnicol *homology and Yoga* (Calcutta, 1938).**

singură unitate, în care omul nu mai e *despărţit* de divinitate, şi Cosmosul nu mai e fracturat în milioane de fragmente. Problema aceasta a ruperii de nivel este însă prea complicată pentru a o putea dezbate în cîteva pagini. O vom relua cu alt prilej.

Deocamdată, să observăm că bi-unitatea divină răspunde unei nevoi fundamentale a fiinţei omeneşti : reintegrarea omului în Cosmos printr-o absolută unificare. In această unificare dispar extremele şi se topesc contrariile ; nefiinţa devine fiinţă ; răul coincide cu binele, profanul coincide cu sacrul, pluraritatea coincide cu unitatea. Ne oprim aici, căci de aici înainte se deschide o gravă problemă de metafizică ; de fapt, de aici începe orice metafizică. Şi noi nu ne-am propus decît să arătăm vicisitudinile şi „aventurile" unei idei în istorie, iar nicidecum să o dezbatem sau să o rezolvăm.

La capătul acestui itinerar – pe alocuri supărător de simplificat – înțelegem cuvintele Domnului, din Prologul lui Faust :

„Dintre toate spiritele care neagă, bufonul e cel care mă plictiseşte mai puțin."

II. MITUL ANDROGINULUI

10. *Seraphita*

Seraphita este poate cel mai bogat în semnificații dintre aşa-numitele „romane fantastice" ale lui Balzac. Ca şi *La peau de chagrin, La recherche de l'absolu, L'enfant maudit* şi *Louis Lambert,* şi această povestire stranie a fost clasată de autor în seria „Etudes philosophiques". Nu încape îndoială că îşi merită locul din toate punctele de vedere. *Seraphita* este o veritabilă „etude philosophique", nu pentru că abundă în conversații şi comentarii filozofice, şi nici pentru lunga expunere a teoriilor lui Swedenborg sau strania cosmologie pe care o cuprinde – ci, în primul rînd, pentru că Balzac a reactualizat în această operă o străveche şi fundamentală temă antropologică. Androginul conside-

rat ca tipul omului desăvîrşit, „archetip primordial". Cititorii îşi amintesc, fără îndoială, subiectul şi cadrul romanului. Intr-un castel de la marginea satului Jarvis, în apropiere de fiordul Stromfiord, trăia o făptură ciudată, de o melancolică şi diversă frumusețe, care, asemenea tuturor personajelor lui Balzac, ascundea un mare „secret", o ne-pătrunsă „taină". De data aceasta, însă, nu mai e vorba de o „taină", ca a unui Vautrin sau Lucien de Rubempre. Personajul din *Seraphita* nu este numai un ins ciudat, în luptă cu societatea balzaciană ; este o ființă calitativ deosebită de restul omenirii, şi „taina" ei nu se referă la anumite întîmplări din trecutul său, ci la structura sa umană. Căci misteriosul personaj iubeşte şi e iubit, în acelaşi timp, de Minna – care-1 *vede* ca un bărbat, Seraphitus – şi de Wilfrid, în ochii căruia se înfățişează ca o femeie – Seraphita.

Acest perfect androgin se născuse din părinți care fuseseră discipoli de ai lui Swedenborg. Deşi nu trecuse niciodată marginile fiordului şi nu deschisese nici o carte, deşi nu vorbise cu nici un învățat şi nu se îndeletnicea cu nici o artă, Seraphita-Seraphitus stăpînea o întinsă erudiție şi facultățile sale mentale întreceau pe cele ale muritorilor. Balzac zugrăveşte cu o patetică naivitate însuşirile acestui androgin, viața sa solitară, extazele sale contemplative. Toate acestea, bineînțeles, întemeiate pe doctrinele lui Swedenborg, în care Balzac a crezut întotdeauna, chiar atunci cînd nu-i înțelegea cărțile. Povestirea e scrisă mai mult pentru a ilustra şi comenta teoriile swedenborgiene asupra omului perfect. Androginul lui Balzac, însă, nu aparține decît foarte puțin pămîntului. întreaga sa viață spirituală este îndreptată spre Cer. Seraphitus-Seraphita trăieşte pe pămînt numai ca să se purifice şi să iubească. Balzac nu o mărturiseşte cu precizie, dar din toată povestirea se înțelege că Seraphitus-Seraphita nu poate părăsi acest pămînt înainte de a cunoaşte dragostea. Poate că aceasta este cea din urmă şi cea mai de preț desăvîrşire : a iubi *real,* adică în sens creştin, două făpturi de sexe diferite, şi a

le iubi în acelaşi timp. Fireşte, iubirea aceasta este serafică : dar asta nu înseamnează că e abstractă, generală. Androginul balzacian iubeşte un ins ; rămîne, deci, în concret, în viață. Nu este, cel puțin pe pămînt, un înger ; este un om desăvîrşit, adică un om „total".

– 365 –

S&raphita lui Balzac este ultima mare creație artistică europeană avînd ca motiv central androginul. S-au mai încercat, în decursul veacului trecut, opere literare cu acest subiect, dar ele n-au întrecut niciodată mediocrul. Să amintim, cu titlu de curiozitate, romanul *L'Androgyne* (1891) al lui Peladan, al optulea tom din seria de 20 de romane intitulate de „magul asirian" *La decadence latine.* Peladan a mai revenit, în 1910, asupra aceluiaşi subiect, scriind broşura *De l'androgyne* (în seria „Leş idees et Ies formes"), care nu e cu desăvîrşire lipsită de interes, cu toate aberațiile şi informația confuză de care face dovadă. Se pare însă că întreaga operă a lui Sar Peladan – pe care nu mai are curajul, astăzi, s-o străbată nimeni – este dominată de motivul androginismului. Cel puțin aşa lasă să se înțeleagă Anatole France : „qu'il est hanțe par l'idee de l'hermaphrodite qui inspire tous şes livres". Peladan a revenit de nenumărate ori asupra tipului androgin din plastica europeană, şi tot el a discutat cu oarecare seriozitate androginia *Giocondei* şi a *Sfîntului loan,* de Leo-nardo da Vinci, asupra cărora s-a oprit, în zilele noastre, ochiul scrutător al lui Freud.

Dar întreaga literatură a lui Sar Peladan, ca şi a modelelor sale contemporane – Swinburne, Huysmans, Baude-laire – este scrisă sub semnul impur al hermafroditismu-lui, nu al mitului androginului, aşa cum 1-am întîlnit în Balzac. Eroii lui Peladan sînt „desăvîrşiți" ca senzualitate. Semnificația metafizică a „omului perfect" se pierde în a doua jumătate a secolului al XlX-lea, şi în atmosfera de rafinată descompunere morală, crimă şi oroare a cărților lui Huysmans şi Peladan dispare pînă şi amintirea angelică a Seraphitei lui Balzac. Poate că Theophile Gautier fusese ultimul dintre romantici care intuise, încă destul de turbure, mitul androginului. Cine nu-şi aminteşte celebrele versuri din *Emaux et Camees ?*

„Est-ce un jeune-homme ? Est-ce une țemme ?
Une deesse ou bien un dieu ?
L'amour, ayant peur d'etre infama,
Hesite et suspend son aveu..."

Decadentismul care a bîntuit o bucată de vreme literatura franceză şi engleză se coboară tot mai adînc în morbida fosforescență a cărnii. Satanismul unui Stanislas de

– 366 –

Guaita se întovărăşeşte cu amoralismul lui Huysmans din Ld-bos, cu hermaf roditismul senzual al tablourilor lui Mo-reau. In Anglia, tot sub influența lui Swinburne, decadentul Aleister Crowley încearcă şi el promovarea androginiei,

neizbutind să se apropie decît de un hermafroditism morbid. O întreagă literatură, prezentând toate stigmatele descompunerii morale şi ale satanismului, a crescut sub semnul acestor „maeştri". Cititorul poate găsi destule extrase din operele acestea repede uitate în lucrarea lui Mărio Praz, *La carne, la morte e ii diavolo nella letteratura romantica* (Milano-Roma, 1930).

Ca în toate marile „crize" care au bîntuit conştiința europeană, avem şi aici de-a face cu o *degradare a simbolului.* S-ar părea că, de la un anumit punct al istoriei sale, Europa nu mai e în stare să păstreze intactă, mai multe generații în şir, semnificația metafizică a unui simbol, îndată ce este „revelat", adică îndată ce se ia cunoştință, într-un chip nemijlocit, de un simbol, acesta începe să fie înțeles din ce în ce mai grosolan pe planuri din ce în ce mai joase, într-adevăr, androginia lui Huysmans, Peladan şi Swinburne nu e decît o palidă şi morbidă imitație a conceptului „omului desăvîrşit" pe care 1-au pus din nou în circulație, în sfîrşitul secolului XVIII, romanticii germani. Dar cîtă deosebire între cele două concepții. La „decadentişti", androginul este închipuit ca un hermafrodit, văzut plastic, în care sexele coexistă şi a cărui plenitudine are ceva vinovat, dacă nu chiar patogen şi satanic. Romanticii germani, dimpotrivă, fac o netă deosebire între hermafrodit şi androgin, interesîndu-se exclusiv de acesta din urmă. Căci în timp ce la hermafrodit separarea sexelor e exagerată – androginul este un nou tip de umanitate, în care fuziunea sexelor, desăvîrşita lor unificare, a creat o nouă conştiință, apolară.

Pentru romanticii germani, androginul va fi tipul omului desăvîrşit al viitorului. Ritter, medicul ilustru, prieten al lui Novalis, a schițat în opera sa *Fragmente aus dem Nachlas eines jungen Pnysikers,* o întreagă filozofie a androginului. Pentru Ritter, Christos al viitorului va fi androgin. „Eva s-a născut din bărbat fără ajutorul femeii ; Christos s-a născut din femeie fără ajutorul bărbatului; Androginul se va naşte din amîndoi. Dar bărbatul şi fe-

meia se vor topi împreună într-o strălucire." Trupul care se va naşte atunci va fi nemuritor. Ritter foloseşte terminologia alchimică pentru a vorbi cum se cuvine de noul tip de umanitate pe care îl va zămisli viitorul. Amănuntul acesta este destul de important, pentru că ne indică încă o sursă a mitului androginului, aşa cum 1-a reactualizat ro-matismul german. Se ştie că androginul era un simbol central în alchimie, după cum era în întreg hermatismul antic şi medieval.

Baader, şi el medic, celebru mai ales prin ceea ce a învățat de la Boehme şi Swedenborg, s-a ocupat cu pasiune de androgin, pe care-1 interpreta prin teologie şi ocultism. Pentru Baader, la începutul timpului a fost androginul, şi la sfîrşitul timpului tot androginul va fi. Omul primordial a fost androgin : Adam-Eva. Ideea aceasta străveche – pe care o regăsim, în timpuri mai apropiate, la gnostici şi în Kabbală – Baader o înțelege într-un mod cu totul personal. Omul primordial (Adam-

Eva), fără conştiinţa sexuală, avea ca tovarăş ceresc o *Idee,* pe androgin care trebuia să-1 înveţe să „zămislească lăuntric". Dar omul primordial cade în păcat : somnul, în timpul căruia Eva se desparte de Adam. Aceasta e „prima cădere". Cei doi nu au încă, precis, conştiinţa separării lor. De abia după ce muşcă din mărul biblic îşi dau seama de goliciunea lor, şi se ruşinează. Aceasta e, după Baader, a doua cădere. Datorită lui Christos, însă, omul va redeveni androgin, asemenea îngerilor. [i]

Wilhelm de Humbold şi-a oprit de asemenea atenţia asupra mitului Androginului, într-o lucrare din tinereţe, *Ueber die mannliche und weibliche Form.* Intuind un adevăr tradiţional, care se regăseşte în toate religiile, Humbold socoteşte divinitatea ca fiind androgină, într-adevăr, fiinţa supremă nu poate fi în nici un chip limitată. Teologia, este drept, lămureşte că divinitatea nu trebuie înţeleasă prin categoriile umane : sex, vîrstă etc. Dar credinţa religioasă din toate timpurile, credinţă simplă, neiluminată de revelaţiile teologale, intuieşte divinitatea ca persoană concretă;

[1] Texte în Fr. Giese, *Die Entwicklung des Androgyenpro-blems in der Fruhromantik* (Langensalz, 1919) şi Dr. Halley des Fontaines, *La notion d'androgynie* (Paris, 1938).

şi pentru că divinitatea nu poate fi limitată de sex, ea ne este înfăţişată ca fiind androgină.

Foarte tînăr încă, Friederich Schlegel scrie despre idealul androginie în eseul său *Ueber die Diotima,* criticînd accentuarea caracterului feminin şi masculin prin educaţie şi obiceiuri, deoarece ţinta către care trebuie să tindă neamul omenesc este reintegrarea sexelor pînă la dobîn-direa androginiei.

Chiar atunci cînd nu e precis indicat, mitul androginului e prezent în toată literatura romantică germană. Intr-un sugestiv articol, d. Nichifor Crainic a arătat acelaşi ideal al androginului şi în *Luceafărul* lui Eminescu. [i] Ar fi o interesantă problemă de istorie literară urmărirea izvoarelor oculte care au revelat romanticilor germani acest străvechi mit. Fără îndoială că influenţa misticilor şi ocultiştilor din sec. XVIII a jucat un rol de frunte în această „revelaţie". Dar semnificaţia nu o are influenţa ca atare, ci faptul că întreg romantismul german s-a lăsat fascinat şi rodit de ea. Aceleaşi cărţi şi aceleaşi idei au rămas la îndemîna artiştilor şi după stingerea romantismului, dar ele n-au mai „influenţat" pe nimeni.

Sînt anumite preocupări teoretice care, prin simpla lor prezenţă, aruncă o lumină neobişnuită asupra unui om sau unei societăţi umane. Faptul, deci, că mitul androginului a dominat gîndirea romantică şi a fost intuit şi de un Bal-zac sau Eminescu este mai mult decît un amănunt de istorie literară. El capătă dimensiunea unui fenomen care interesează în primul rînd filozofia culturii. Ca să ne dăm. mai bine seama de importanţa pe care o are această *ultimă intuire a* tipului *desăvîrşit de umanitate* în conştiinţa occidentală, trebuie însă să amintim, măcar în

liniile sale generale, istoria mitului androginului în decursul veacurilor.

2. Arhetipul androgin

Swedenborg, misticul care a influențat atît de hotărî-tor pe Balzac, a pus din nou în circulație, pe la începutul secolului XVIII, ideea androginului ca tip uman perfect. Ideea aceasta, fireşte, n-a fost formulată izolat. Sweden-

Nostalgia Paradisului (Bucureşti, 1940), p. 393 şi urm. – 369 –

borg a angrenat-o într-un întreg sistem de teologie mistică, mai puțin original decît îl credeau contemporanii săi şi generațiile iluminismului, dar avînd toate caracterele stilului baroc. Swedenborg a fost, de altfel, prin excelență misticul baroc. Noutatea lui a putut surprinde numai pe oamenii unui secol profan şi cu tendințe accentuat antime-taf izice. Cam tot ce-a spus el se spusese de mult în mistica şi teozofia europeană. Dar marele său merit a fost reactualizarea cîtorva teme filozofice şi mistice, învestmîntarea lor într-un limbaj accesibil contemporanilor. Una din asemenea teme – care a avut, cum am remarcat mai sus, destul succes în romantismul german şi post-romantismul francez – era tocmai mitul androginului.

De mult, problema aceasta nu mai fusese pusă în discuție. Ca să fim mai exacți, niciodată problema aceasta nu se bucurase de atîta „publicitate". Ea făcea parte dintr-o antropologie şi mistică secretă, a căror discuție în lumea post-creştină nu era accesibilă oricui. Cel puțin, aşa s-a transmis mitul androginului în cele trei mari tradiții mistice mediteraneene, creştinismul, iudaismul şi islamismul ; ca o doctrină secretă, care trebuie păstrată cu mare grijă *şi* comunicată exclusiv inițiaților.

într-adevăr, în tot decursul Evului Mediu, mitul androginului – considerat ca tip de desăvîrşire umană – este prezent exact în tradițiile cele mai secrete ale misticii şi teozofici, atît în Orient (islamism) cît şi în Occident (creştinism şi iudaism), în cei mai desăvîrşiți mistici ai Islamului, prezența divină e manifestată printr-un ,,înger-om" cu aspect androgin. „Tovarăşul" sau „Iubitul" din Hafiz sau Suhrawardi nu sînt precizați ca gen gramatical ; nici pronumele, nici verbul persan nu marchează genul cînd e vorba de acest seraph, icoana omului desăvîrşit. Ambiguitatea „iubitului" în scrierile mistice islamice a dat multă vreme naştere la confuzii grosolane din partea celor dintîi traducători şi comentatori europeni, cărora le lipseau cunoştințele elementare de mistică şi metafizică, şi interpretau această ambivalență în sens vulgar erotic.

Mitul androginului a fost de asemenea activ în Ka-bală, deşi aceste texte de o extraordinară dificultate circulau în cercuri foarte restrînse de învățați şi mistici evrei. .Zoharul (III, 5 a, 18 b etc.) păstrează chiar o interpretare

– 370 –

„maritală" a mitului androginului; omul nu devine cu j adevărat om (adică om originar) decît cînd realizează pe j pămînt unirea conjugală. Este un ecou al

străvechii f uncți- j uni mistice a căsătoriei : desăvîrşirea individului prin totalizare. Dar toată Kabala e întemeiată pe omologarea om-Dumnezeu, şi nunta omenească nu este pentru mistica iudaică (în majoritate, comentarii oculte la *Cîntarea Cîntări-lor)* decît o palidă imagine a unirii lui Israel cu Dumnezeu. *i* Vom vedea că mitul androginului e şi mai clar la începuturile iudaismului, Adam fiind conceput ca androgin.

In sfîrşit, pentru că vorbim de curentele mistice „secrete" din Evul Mediu, se cuvine să aminitm alchimia, her-metismul şi tradițiile oculte care s-au păstrat în Occident în secta I *fedeli d'Amore.*

Unul din simbolurile centrale ale hermetismului alchimic era *Rebis* (lit. „două lucruri"), androginul cosmic, reprezentat iconografic sub forma unei făpturi umane bi-sexuate. [2] Rebis lua ființă prin unirea dintre Sol şi *Luna^* sau, în termeni alchimici, dintre „sulful sophic" şi „mercurul sophic". Cel care îl putea dobîndi, se afla de fapt în* posesiunea Pietrei Filozofale ; pentru că Piatra se mai numea şi Rebis sau „Androginul hermetic". Operația alchimică preliminară preparării Pietrei Filozofale era unirea între principiul masculin şi feminin. Se obținea, prin această unire a celor două principii, un „miracol", un paradox, care făcea posibilă orice fel de *creație.* (Şi se ştie că una din virtuțile Pietrei era de a transmuta orice metal în aur – de a reface, deci, *creația).* „Androginul hermetic" realiza o stare primordială (deci „desăvîrşită" – ca orice stare de dinainte de individualizare prin actul Creației) care făcea ca totul să devină posibil : metalele imperfecte, „necoapte" să se transforme în aur [3], viața şi tinerețea să

» Cf. Paul Vulliaud, *La Kabbale Juive* (Paris, 1932), 2 voi. : *Le* Contigue *des Cantiques d'apres la* traditton. *juive* (Paris,. 1925). Despre ambivalența lexicului textelor mistice, cf. studiul nostru „Limbajele secrete".

[2] Cf. planşa nr. 16 şi 60 din *Prelude to chemistry* (London,. 1939) de John Read : Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica* (Roma, 1925), p. 17 descrie o curioasă reprezentare a androginului dintr-un codice plumbureu.

[3] Mircea Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy* (Paris, 1939), p. 40. *(Zalmoxis, l,* p. 122 sq.).

se prelungească la infinit etc. Posesiunea „Androginului hermetic" aducea după sine înțelepciunea, ştiința tuturor lucrurilor – pentru că cel care stăpîneşte un lucru desăvîrşit devine el însuşi desăvîrşit. Alchimistul care dobîndea Rebis-ul în laborator realiza el însuşi o stare androginică. Toate operațiile alchimice se reduceau, în cele din urmă, la prefigurarea misterioasei uniuni între principiile cosmice masculin-f eminin, şi e greu de crezut că o asemenea uniune nu era încercată şi în fața alchimistului.*i*

Toate aceste trei tradiții – creştină, iudaică, islamică – s-au păstrat şi s-au transmis în cea mai mare taină, elaborînd sisteme complicate de simboluri, alegorii

şi limbaje secrete pentru a fi comunicate iniţiaţilor. In acesta privinţă, există o mare deosebire între mistica creştină, atît cea ortodoxă cît şi romano-catolică, unde totul era spus la lumină şi pentru toţi, şi curentele secrete din Occident care, fiind considerate eretice, erau nevoite să se manifeste alegoric şi convenţional. Tendinţa către secret a celor trei tradiţii oculte mai sus menţionate, în care regăsim la loc de cinste mitul androginului, se datoreşte nu numai împrejurărilor exterioare (persecuţii, teama de a intra în conflict cu Biserica, vina de a fi considerat eretic), ci şi originii lor. Căci toate aceste trei tradiţii îşi au izvorul în gnosticismul greco-creştin, chiar dacă ideile şi tehnicile lor sînt mult mai vechi, precedînd cu cel puţin o mie de ani apariţia creştinismului.

într-adevăr gnosticismul a fost de la începuturile lui o mişcare secretă şi ocultă. Opunîndu-se creştinismului victorios, care-şi recolta adepţii şi al cărui mesaj era accesibil oricui căci punea preţ pe alte virtuţi decît cele speculative şi se împotrivea atît ascetismului excesiv cît şi curentelor mistic-orgiastice din lumea antică – gnosticismul pretindea că e „adevăratul" continuator al Mîntui-torului, a cărui învăţătură afirma că singur o înţelege şi o poate împărtăşi. Dar nu oricine putea deveni gnostic aşa cum oricine putea deveni creştin printr-un act de supunere şi prin taina botezului. Numeroasele secte gnostice impuneau o lungă pregătire teoretică şi o dificilă iniţiere ascetic-mistică, pentru a putea revela doctrina se-

[1] **Mircea Eliade, Alchimic *Asiatică ; Cosmologie ţi Alchimie . babiloniană ; Metallurgy,* passim.**

cretă. In gnosticism îşi dădeau întîlnire toate curentele de gîndire şi toate tradiţiile religioase orientale şi greceşti. De aceea literatura gnostică, fragmentar cum ni s-a transmis, e o mină inepuizabilă pentru istoricul religiunilor, pentru că au fost conservate în acele texte obscure idei şi obiceiuri cu mult mai vechi. Şi una din ideile centrale pe care o în-tîlnim în anumite secte gnostice este tocmai acest mit al androginului, transmis de antichitatea greco-orientală, şi interpretat în conformitate cu teologia creştină.

Intr-un fragment dintr-un text apocrif, numit *Evanghelia Egiptenilor,* conservat de Clement Alexandrinul *(Stromata,* III, 13, 92), ni se spune că Mîntuitorul, întrebat cînd va veni împărăţia Sa, ar fi răspuns : „Cînd cei doi {bărbat şi femeie) vor fi unul, în exterior ca şi în interior, iar bărbatul cu femeia nu va fi nici bărbat nici femeie". Se vede clar din acest text că, după autorul respectiv, omul aiu va putea fi desăvîrşit decît cînd va dobîndi condiţia androginică ; de abia atunci se va împlini împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. Acest ideal al androginului într-un viitor depărtat ne aminteşte de idealul romanticilor germani.

Sf. Hippolit ne-a păstrat foarte multe mărturii ale gnosticilor, ale căror doctrine le-a refutat. Aflăm astfel *(Refu-tatio,* VI), că Simon Magul concepea şi el un

„spirit primordial" androgin, pe care îl denumea de altminteri *ar-senothelus* (bărbat-femeie). Acest „spirit primordial" avea, am spune, două esențe : spiritul *(nous)* de sus, care era tatăl – şi gîndirea de jos, care era femeia, creatoare a tuturor lucrurilor. Alți gnostici, docetiştii, credeau că eonii, ipostaze cosmo-antropologice, erau androgini. Androginia Spiritului suprem, curentă atît în filozofia helenis-mului tardiv cît şi în scrierile gnosticilor, se datorează concepției fundamentale care identifica pe Logos cu *An-thropos.* Ecuația aceasta e presupusă în toată literatura gnostică, şi chiar în Evanghelia lui loan, în epistolele Sfîn-tului Pavel şi în Apocalips (XIX, 14). Sfîntul Clement afirmă de altfel lămurit caracterul androgin al supremului Anthropos. Din această androginie a lui Logos-Anthropos, verificată atît în funcția sa cosmologică cît şi în funcția sa soteriologică, deriva ipostaza sa feminină. Logos este identic cu *Sophia,* la Philon din Alexandria, iar în metafizica Sfîntului Pavel, *Sophia* corespunde Logosului din Evan-

373

ghelia lui loan. Precum se vede, chiar în teologia creştină s-a păstrat terminologia helenistică a Spiritului suprem, nemanifestat, conceput androgin, adică identic cu ipostaza sa feminină *(altheia, sophia).* * Gnosticii au dus însă pînă la limitele extreme această concepție a androginiei logosului, concepție perfect simetrică androginiei lui Adam. In Evanghelium Mariae, imaginea luminoasă a Spiritului nemanifestat, Protanthropos (corespunzător logosului din Evanghelia lui loan) este Ennoia sa, coesențială cu el.[2] însă secta gnostică în care mitul androginului joacă un rol capital este secta numită a Naasenilor. După teoriile lor, arhetipul, omul ceresc numit Adamas, e androgin (arsenothelus). Adam, omul pămîntesc, este numai o imagine a arhetipului ceresc, şi ca atare e şi el androgin. (Se păstrează aici tradiția iudaică a lui Adam-androgin, pe care o vom examina îndată.) Oamenii fiind toți născuți din» Adam, *arsenothelus,* există în fiecare dintre ei. Ca să se desăvîrşească, omul trebuie să caute şi să regăsească androginia (arsenothelus) în sine. Mijloacele pe care le oferă Naasenii pentru această desăvîrşire prin androginism sînt destul de curioase : magia şi asexualitatea. Intr-adevăr, atît prin practici magice cît şi printr-o asceză absolută se poate suprima condiția umană profană ; ceea ce înseamnă actualizarea condiției primordiale, nediferențiate, degajate de orice atribut şi specitate. Androginia lui *Adarnas** omul originar, ceresc, este de altfel simetrică – în gnoza Naasenilor – androginiei Spiritului suprem, Logosului. „Toate lucrurile (spun Naasenii), cele spirituale ca şi cete animale şi materiale, se vor reuni şi se vor topi într-un Om, în Isus fiul Măriei." [3] Reintegrarea aceasta finală în totalitatea pre-existentă a Logosului are o valoare spirituală (mîntuirea) şi una cosmologică (unificarea Creației). Intr-adevăr, „drama" Logos-Anthropos se poate rezuma în trei momente, hotăritoare atît pentru condiția Cosmosului, cît şi pentru condiția spirituală a omului : 1) Logosul preexistent ca totalitate universală şi divină ; 2) căderea, fărîmițarea, suferința ; 3) Mîntuitorul

care reintegrează în

[1] Maryla Falk, *L'equazione ellenistica Logos* = Anthropos. („Studi e Materiali di Storia delle Religion", 1937, voi. XIII„ p. 166 – 214).

[2] *Ibid.,* p. 186.

[3] Hippolit, *Refutatio,* V, 6.

totalitatea sa universală întreaga existență despicată **în** milioane de vieți individuale. Această grandioasă viziune gnostică a reintegrării finale este fundalul cosmic în care se desăvîrşeşte „totalizarea" realizată prin androginie.

Să ne oprim aici cu exemplele din gnostici. Nu urmărim decît istoria unui motiv mitic, şi nu putem dezbate toate problemele care ni se deschid în această rapidă schiță. Important de subliniat ni se pare faptul că gnosticismul, care a alimentat cele trei mari tradiții oculte mediteraneene – acordă un rol central mitului androginului şi androginiei ca o condiție indispensabilă de desăvîrşire omenească. Ce poate însemna aceasta ? Ştim că doctrinele gnosticilor erau adunate din cele patru colțuri ale lumii greco-orientale. Cum vom vedea îndată, pretutindeni în civilizațiile arhaice, androginul e considerat tipul perfect al omului. Gnosticii afirmă că nu te poți desăvîrşi dacă nu realizezi condiția androginică, dacă nu actualizezi în tine pe primordialul Adam. Pentru înțelegerea modernă, condiția androginică ar putea părea – cel puțin aşa cum e ea mărturisită de Naaseni – o regresiune.[1]

Omul se reîntoarce la primordial, la o stare nedeterminată, pre-formală ; o stare „totală", informă, nedespicată de atribute şi de polarizări. Numai cel ce dobîndeşte o asemenea stare poate nădăjdui absorbția în divinitate. De Dumnezeu nu se pot apropia existențele individuate, limitate prin atribute. Am avea, deci, de-a face, în cazul Naasenilor, cu o „totalizare" prin regresiune în amorf şi nedeterminat.

De fapt, însă, această „regresiune" are un înțeles mai adînc, metafizic. Este cel dintîi pas către reintegrarea spiritului în condiția lui primordială, reintegrare formulată uneori în termeni mitici, alteori în termeni teologici.

Se ghiceşte aici o sete de suprimare a condiției umane – aceeaşi sete care face pe misticii creştini să se desăvîrşească pînă la pierderea în divinitate sau pe asceții indieni să depăşească prin orice mijloace condiția umană, devenind impasibili şi detaşați, asemenea pietrelor. Gîn-dindu-ne bine, e turburător să constați că în milenii diferite, în continente diferite, în religii diferite – oamenii au

» Vezi, bunăoară, Dr. Halley des Fontalnes, La *notion* d'on-*drogynie,* p. 125 sg.

fost totdeauna însetați de desăvîrşire şi n-au conceput această desăvîrşire decît prin suprimarea condiției umane. Căci, în fond, androginia către care tindeau gnosticii era realizarea arhetipului, a unui Adam care nu căpătase conştiința de sine pentru că era bisexual şi deci, ca atare, nedeterminat.

3. *Adam şi Eva*

Episodul naşterii Evei din coasta lui Adam, aşa cum ni s-a păstrat în capitolul I (26 – 28) şi II (21 – 22) al *Facerii,* a dat de timpuriu prilej unor nesfîrşite exegeze în cercurile învăţaţilor evrei. O parte din aceste exegeze şi comentarii rabinice – din epoca alexandrină încoace – ni s-a transmis, într-adevăr, dacă Eva a fost făcută din coasta lui Adam, se poate presupune că Adam era androgin ; el întrunea ambele sexe. „Naşterea" Evei a fost, deci, propriu zis despicarea primordialului androgin în două : bărbat şi femeie. Se pare că acesta era de altfel înţelesul pe care îl dădea exegeza rabinică textului biblic. „Adam şi Eva erau făcuţi spate în spate, lipiţi la umeri ; atunci Dumnezeu i-a despărţit printr-o lovitură de secure, sau tăindu-i în două. Alţii sînt de altă părere : primul om (Adam) era bărbat în partea dreaptă şi femeie în partea stingă ; iar Dumnezeu i-a despicat în două jumătăţi." [i]

Rabbi Jeremiah ben Eleazar afirmă că Adam era bisexual, avînd două feţe, una bărbătească şi alta femeiască. R. Samuel C. Nahaman crede că omul primordial a fost creat „dublu", lipit fiind de femeie, spate în spate, pînă cînd Dumnezeu i-a dezlipit în două jumătăţi. Un alt comentator ştie că Adam a fost la început androgin, avînd două feţe şi o coadă, şi fiind bărbat pe o parte şi femeie pe cealaltă (cf. referinţe în Krappe, p. 314).

După cum se vede, ideea androginismului lui Adam. s-a menţinut în iudaism şi în comentariile rabinice, în afară, de scrierile mistice şi kabbalistice, pe care le-am amintit în treacăt în capitolul precedent, şi care-şi aveau izvorul în speculaţii de alt ordin şi incontestabil mai vechi. In secolul trecut, mai mulţi orientalist!, în frunte cu genialul

[1] Bereshith rabbâ, I, l, fol. 6, col. 2 ; etc., etc. – vezi texte-în A. Haggerty Krappe, *The Birth of Eve* (Gaster Anniversary Volume, p. 312 – 322).

Franţois Lenormant, şi-au pus întrebarea dacă nu cumva textul *Facerii* ni s-a transmis modificat şi dacă nu cumva propoziţia : „Elohim a creat pe om după înfăţişarea sa ; El i-a făcut bărbat şi femeie" – trebuie citită : „Elohim a creat pe om după înfăţişarea sa. El 1-a făcut bărbat şi femeie". Alt orientalist, Fr. Schwally *, reluînd ipoteza lui Lenormant, arată că pronumele personal *othâm* („pe ei") nu are sens în fraza mai sus citată ; nu se poate referi la *kă-adam,* „om", care e la singular şi se raportează precis la Adam. Şi atunci orientalistul german corectează pronumele personal *othâm* („pe ei"), punîndu-1 la singular, *otho* („pe el") – modificînd textul biblic aşa cum 1-am reprodus şi noi mai sus. Iar în ceea ce priveşte cuvîntul zalei, Schwally aminteşte că în context el nu înseamnă „coastă", ci „parte", sens care e frecvent în limba ebraică atunci cînd e vorba de partea (latura) unui cort, templu, munte etc. (Cf. latinescul costa, care a dat fr. *cote,* „coastă", şi *cote,* „parte"; vezi referinţele în Krappe, p. 311 – 312.)

Nu ştiu în ce măsură această corectare a textului biblic a fost acceptată de

teologi, în orice caz, semitologii pot sta oricînd mărturie că în tradiția rabinică şi exegetică ebraică, expresia „i-a făcut pe ei bărbat şi femeie" a fost înțeleasă în sensul ,,1-a făcut pe el bărbat şi femeie". Numai aşa se pot explica citatele din comentatorii evrei, reproduse mai sus. De altfel, Adam fiind „primul om", el trebuia să fie conceput androgin – căci aproape în toate tradițiile religioase din lume omul primordial era înfățişat ca androgin. [2] Yama, primul om al mitologiei indiene, înseamnă „geamăn" ; în texte ceva mai tardive, aflăm că el are o soră, Yamî, întocmai după cum în tradiția iraniană Yima are o soră geamănă, Yimal. Aceste „perechi primordiale" sînt, de fapt, o versiune mai tardivă şi mai raționalistă a mitului „omului primordial" care era androgin. Primul om în mitologia germanică era *Tuisto,* cuvîntul care trebuie pus în legătură cu vechi-norvegianul *tvistr* („bi-partit"), vedicul *dvis,* latinul bis etc. (Krappe, p. 319).

[1] *Die biblischen Schopfungsberichte* în „Archiv fur Religions-wissenschaft", IX (1906), p. 159 – 175.

[2] Cf. H. Giintert, *Der Arische Weltkonig una Heiland* (Halle, 1923), p. 315 sq.

Folcloristul Krappe ajunge la concluzia că androginis-raul omului primordial era o trăsătură specifică tradiției indo-europene şi că mitul lui Adam bi-sexuat se datoreşte unei influențe a acestei tradiții asupra mitologiei semite. Lucrul e cu putință, pentru că mitologiile indo-europeană şi semită s-au influențat reciproc încă din cele mai vechi timpuri. Dar ni se pare de o minimă importanță – cel puțin în cercetarea sumară pe care ne-am propus-o – stabilirea unor eventuale influențe asupra *formelor istorice* a mitului androginului, deoarece, după părerea noastră, acest mit îşi are rădăcinile în preistorie şi în protoistorie şi, pe de altă parte, el nu se întîlneşte numai în Asia şi Europa, ci aproape pretutindeni în lume. Ca să citām numai un exemplu, etnograful J. Winthuis, care a studiat îndeosebi problema bi-sexualității la australieni, a dovedit printr-o copioasă documentare că primul om era conceput de australieni ca fiind „complet", androgin-*i* Exemplele pot fi uşor multiplicate.

Cine nu-şi aminteşte de „omul primitiv" al lui Platon *(Banchetul,* § 16 sq.), care era şi el androgin şi avea o formă sferică ? Sfera, rotundul – erau formule ale desăvîrşirii, şi de cîte ori în istoria spiritualității europene se pune viguros problema *desăvîrsirii omului,* de cîte ori se construieşte ideal un nou tip de umanitate, de atîtea ori apare, cu o prea suspectă frecvență ca să mai poată fi explicate prin coincidențe, următoarele teme : sfera infinită şi geometria mistică – şi androginismul.

Platon e un bine cunoscut exemplu în această privință. Exemple mai puțin cunoscute asupra „sferei infinite" în speculațiile romanticilor germani, ale filozofilor Naturii din Renaştere şi ale mistico-geometrilor de tip pitago-rician – se găsesc în cartea lui Dietrich Mahnke, *Unedli-che Sphăre und Allmittelpunkt* (Halle, 1937), care

nu dis cută totuşi tema androginului şi nu remarcă ciudata „coincidență" pe care am menționat-o mai sus. Ceea ce este şi mai semnificativ, australienii îşi închipuie omul primitiv – ca şi *Kuruna,* totemul ancestral care i-a dat naştere – sub o formă sferică, fără a avea membrele bine diferențiate. Ceea ce verifică încă o dată că „rotundul" eate

[1] Winthuis, *Das Zweigeschlecterwesen* (Leipzig, 1928) ; *Mithos und Kult der Steinzeit* etc.

378 –

formula arhaică a plenitudinii nediferențiate, a „totali-zării" tuturor contrariilor, a desăvîrsirii primordiale – şi că de cîte ori omul, fie „primitiv", fie înțelept ca Platon, încearcă să formuleze o stare umană perfectă sau un cos-naos armonic, foloseşte acest simbol.

Ca să ne reîntoarcem la androginismul propriu zis. Din scurtele noastre indicații s-a putut vedea că omul primordial a fost conceput ca bisexual – fie el Adam, Yama, Yima sau *Kuruna* australian. Antropologia aceasta, care afirmă că timpul desăvîrşit de umanitate nu poate fi decît „total", adică androgin, nu a rămas o simplă creație mitică în conştiința popoarelor care au formulat-o. Ea e activă în viața societăților respective, servind nu numai ca un model ideal către care trebuie să tindă omul – ci, mai ales, ca o schemă teoretică pentru o serie de experiențe rituale de o deosebită importanță. Nu s-a pus cu destulă vigoare în lumină, socotim noi, faptul că androginul lui Platon, bunăoară, sau omul primordial Yama-Yima-Adam etc., departe de a fi simple „mituri", simple teoreme abstracte, vrednice de a fi discutate de învățați sau contemplate de mistici – erau, înainte de toate, un ideal *colectiv,* pe eare şi-1 asimilau oamenii prin rituale, sărbători şi obiceiuri periodice. Intr-adevăr, androginul fiind considerat tipul uman desăvîrşit, s-a încercat de totdeauna realizarea lui, şi această realizare, înainte de a fi – ca la Platon sau la mistici – o operație de perfecțiune individuală, a fost o experiență religioasă colectivă. In anumite sărbători greceşti se petrecea aşa-numita „schimbare de costume" [i] ; bărbații îmbrăcau veşmintele femeilor, şi viceversa. Ritualul acesta coincide cu o sărbătoare în care dezmățul atingea uneori culmi nebănuite. [2] Dar noi am analizat cu alt prilej semnificația orgiei rituale şi am văzut că în asemenea împrejurări se urmărea, pe un nivel coborît, aceeaşi „totalizare" a binelui şi răului, aceeaşi coincidență a sacrului cu profanul, contopire definitivă a contrariilor, anularea condiției umane printr-o regresiune în nediferențiat, în amorf. „Schimbarea veşmintelor" se încadrează perfect în experiența orgiastică. Pentru că şi androginismul este

» Preller, *Griechische Mythologie,* voi. I, p. 212 ; Martin P. Nilsson, Griechische *Feste,* p. 49, 370 sq. etc.

[3] J. J. Meyer, *Trilogie Altindischer M&chte* und *Fest»* **d«r** *Vegetation* (Zurich, 1937), voi. I, p. 84 sq.

o contopire a contrariilor *în acelaşi individ.* De altfel, asemenea rituale nu se întîlneau numai în Grecia antică. *In* foarte multe sărbători populare europene, în luna mai, se caută androginizarea prin schimbări de costume etc.[1]

în India, Persia şi alte ţări asiatice, ritualul „schimbării veşmintelor" joacă un rol de frunte în sărbătorile agricole. In unele părţi din India, bărbaţii poartă chiar sîni artificiali, cu prilejul unei serbări a zeiţei vegetaţiei, care şi ea este, fireşte, androgină.[2]

Toate acestea nu sînt întîmplătoare, nu sînt amănunte lipsite de semnificaţie, şi chiar de o semnificaţie metafizică foarte adîncă. Este adevărat că ele ni se prezintă în forme degradate şi vulgare, dar asta dovedeşte încă o dată că omul nu poate „trăi" absolutul fără să-1 altereze. Pentru că „schimbarea de costume" urmăreşte, de fapt, prin experienţa religioasă care se presupune că ar fi provocată de îndeplinirea ritualului – realizarea unei stări androginice, redobîndirea condiţiei umane primordiale, care era, în toate tradiţiile, desăvîrşită. Omul care purta veşminte femeieşti nu devenea, cum ar crede un ochi neavertizat, femeie – ci realiza, pentru un răstimp, unitatea sexelor, stare care îi înlesnea o anumită contemplaţie totală a Cosmosului. El pătrundea, androginizat fiind, într-un anumit nivel al realităţii care nu i-ar fi fost accesibil în condiţia umană diferenţiată, sexuată. Din cînd în cînd, în conformitate cu ritmurile Naturii, omul trebuia să-şi anuleze starea lui diferenţiată, căutînd să dobîndească, prin ritual, reîntoarcerea în starea primordială, a „strămoşului" – a lui Adam-Eva.

Dovadă că interpretarea pe care o dăm ritualului „schimbării veşmintelor" nu e arbitrară, este faptul că în ceremoniile iniţiatice „primitive" se urmărea acelaşi lucru: reunirea ambelor sexe în acelaşi individ. Toate ceremoniile de iniţiere ale societăţilor primitive nu au decît acest scop : realizarea androginiei. Chiar acele operaţiuni chirurgicale penibile, pe care le suportă neofitul sau neofita în timpul iniţierii – şi asupra cărora nu putem stărui aici – sînt făcute cu acelaşi scop : androginizarea, reîntoarcerea la unitatea primordială (vezi studiile lui Winthuis, Roheim,

[1] Meyer, op. cit. possim : Ernest Crawley *The Mystic* Rose (ed. nouă Besterman, London, 1927), voi. I, p. 313 sq.

[2] J. J. Meyer, *op. cit.* voi. I, p. 182 etc.

Laubscher, precum şi interpretarea medicală a lui Halley des Fontaines). Dar – şi amănuntul acesta a trecut aproape neobservat – se întîmplă că operaţia de iniţiere prin care neofitul sau neofita iau cunoştinţă de sexul lor, este o operaţie de androginizare. înainte de a fi iniţiat, un tînăr australian, bunăoară, nu este considerat ca avînd vreo dem- . nitate umană ; el e doar o virtualitate, masculinitatea lui e larvară. Ca să devină bărbat, trebuie să treacă printr-o lungă ceremonie de iniţiere, ceremonie care îi revelează cosmologia şi teologia tribului,

dar, mai ales, îi confirmă plenitudinea sexului. Or, şi aceasta e semnificativ, chiar în timpul cînd se face această confirmare, inițiatul e supus unor rituale şi operații de sens contrar, care îl solidarizează cu sexul opus. Tînărul suportă o operație (subincizia) care îl investeşte, oarecum simbolic, cu un organ sexual feminin – iar femeia, prin operația de circumcizie, capătă, ritual, un organ sexual masculin.

Concomitent cu promovarea adolescentului la virilitate, se desăvîrşeşte o operație contrarie, prin care inițiatul devine, în chip ritual, femeie. Sensul ceremoniilor de inițiere este, deci, următorul : nu poți deveni un om dacă n-ai devenit mai întîi om complet, desăvîrşit. Nu poți deveni bărbat sau femeie dacă n-ai devenit mai întîi androgin. Nu poți suporta condiția umană, tragică, prin polaritatea ei, dacă n-ai cunoscut în prealabil condiția primordială, starea de perfecțiune şi beatitudine, pe care a realizat-o „strămoşul" atunci cînd încă nu devenise Adam şi Eva, ci era Adam-Eva.

Toate acestea dovedesc că setea după desăvîrşire umană nu e o descoperire recentă a „civilizațiilor". Tipul ideal de umanitate pe care 1-au visat şi Platon, şi gnosticii, şi misticii Evului Mediu, şi romaticii germani – îl visează şi îl realizează, prin mijloace rituale rudimentare, „sălbaticii" din ziua de azi. El nu este, aşadar, o creație arbitrară sau un mit fără legături active cu realitatea. Miturile nu sînt, de obicei, decît formula teoretică a ritualului. Iar ritualul nu este decît încercarea omului de a lua contact cu realitatea absolută. In mitul şi ritualele androginului, omul încercă să se reîntoarcă la starea „totală", nediferențiată, a „strămoşului". De aici derivă foarte multe lucruri, astăzi uitate sau fără nici un înțeles pentru conştiința modernă. Derivă, între altele, valoarea rituală a dragostei, prin care omul se

– 381 –

pierde pe sine, contopindu-se cu celălalt. Dar asupra acestor consecințe vom reveni cu alt prilej. 4. *Divinități androgine*

Intr-un capitol precedent am amintit unele secte gnos-.tice care concepeau pe Christos ca androgin, Mîntuitorul fiind modelul omului perfect (Anthropos-Logos). Fără îndoială că există o bine stabilită simetrie între androginia umană şi cea divină. Căci omul oglindeşte – chiar în religiile mai întunecate – icoana divinității ; şi desăvîrşirea umană (prin contopirea sexelor) nu-şi putea găsi modelul decît în androginia divină.

Divinitatea a fost concepută de toate popoarele ca o *Putere* şi o *Realitate* absolută. In divinitate, toate atributele •coexistă, în teologiile imanentiste – cum e, bunăoară, cea indiană – se vorbeşte chiar de aspectul *neființă* al divinității, de aspectul său *nemanifestat,* care, în marele mit cosmic, se opune uneori aspectului *manifestat,* în divinitate, am văzut cu alt prilej, coexistă Binele şi Răul, ființa cu neființa etc. Uşor de înțeles de ce gîndirea mitică şi religioasă, înainte chiar de a formula acest concept al bi-unității divine în termeni de metafizică (esse-non-esse)

sau teologie (manifestat-nemanifestat), i-a exprimat în termeni biologici (bi-sexualitate). Viața era, pentru cei vechi, cel mai precis simbol al Puterii, al realității absolute. Ontologia •arhaică era exprimată în termeni biologici. Dar nu trebuie să ne lăsăm păcăliți de aspectul exterior, concret, al acestor limbaje arhaice înțelegînd terminologia mitică în sensul profan, modern, al cuvintelor. *Femeia* nu înseamnă niciodată „femeie" într-un text mitic sau ritual – ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină, pe care o întîlnim în atîtea mituri şi credințe arhaice, are o valoare teoretică, metafizică. Se exprimă prin ea – în termeni biologici – coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sînt *femeie* şi bărbat)

Sive deus sis, sive dea, spuneau romanii despre duhurile agricole ; *sive mas, sive femina.* Ambivalența aceasta se reîntîlneşte pretutindeni unde avem de-a face cu divinități ale fertilității cosmice. La estonieni, „duhul pădurii" este într-un an bărbat, în anul următor femeie, Zeul Bilika, cel care aduce monsunul dătător de viață, este feminin la locuitorii din nordul insulei Andamane, iar la cei

din interiorul insulei este conceput cînd masculin, cînd feminin. [1] Zeița agricolă indiană este androgină, iar la serbarea ei oamenii se travestesc ritual, pentru a imita modelul lor divin (bărbații poartă sîni artificiali). Este atît de legată ideea de androgin de divinitățile agricole, încît în multe sărbători ale primăverii, în Europa, oamenii se transformă şi ei, ritual, în androgini. La australieni – ale căror ceremonii de inițiere, atît de interesante pentru concepția desăvîrşirii umane pe care-o păstrează, le-am amintit în capitolul precedent – Zeul primordial era androgin, întreaga Creație încearcă să dobîndească starea aceasta primară, reală, nu numai omul. Există, în religiile australiene, o nostalgie puternică pentru realitate, pentru desăvîrşire. Pînă şi arborii sînt androgini, în concepția australiană. (Arborii sînt doar şi ei un simbol al Puterii, al sacrului, al realității absolute – şi ca atare nu pot fi concepuți uni-sexuați, ca oricare alt fragment din Cosmos.)

în India, Dyaus, zeul Cerului, masculin prin excelență, este uneori feminin ; iar Purusa, Gigantul cosmic din a cărui substanță iau naştere lumile, este şi el conceput ca androgin. Perechea divină cea mai importantă în pantheo-nul indian, Shiva-Kâlî, este uneori reprezentată ca o singură ființă *(ardhanârîshvara).* în iconografia tantrică sînt foarte frecvente imaginile zeului Shiva strîns îmbrățişat cu Shakti, cu propria sa „putere" închipuită ca o divinitate feminmă (Kâlî). Toată mistica erotică indiană, de altfel, aşa cum am arătat în cartea mea *Yoga,* are ca scop desăvîrşirea omului prin identificarea lui cu o „pereche divină". adică prin androginie, înapoia tuturor acestor practici obscure se află ideea că omul nu poate dobîndi adevărata autonomie spirituală decît prin deplina depăşire a „contrariilor", a limitelor care îi fracturează experiența cosmică şi, ca atare, îl împiedică de a cunoaşte realitatea. „Nunțile mistice" de care vorbesc textele indiene au ca scop

tocmai realizarea acestei *biunităţi* umane, al cărei model este bi-unitatea divină.

Androginia divină se reîntîlneşte pretutindeni în istoria religiilor [2], şi ceea ce este vrednic de a fi subliniat, sînt

[1] Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung aer Gottesidee,* voi. III (Munster, 1931), p. 61.

[2] Cf. admirabilul studiu al lui Alfred Bertholet, Dos *GeschlecM der Gottheit* (Tubingen, 1934).

androgini chiar zeii *prin excelenţă masculini şi zeiţele prin excelenţă feminine.* Cu alte cuvinte, o *Putere* sacră, care se manifestă cosmic cu trăsături bine stabilite, avînd un profil ferm (masculin sau feminin), nu-şi poate dobîndi acest profil întrucât se presupunea că a fost, în prealabil, androgin. Oricum s-ar manifesta divinitatea, ea este o Putere absolută, o realitate ultimă – şi această realitate nu poate fi limitată prin nici un fel de atribute (bun, rău, femeie, bărbat etc.). Lucrul acesta se verifică în orice sector al istoriei religiilor. Zeul suprem al tribului amerindian e bisexual. La egipteni, unii dintre cei mai vechi zei erau androgini[1] ; Horus era bi-sexual, Nun (zeul haosului) avea ca tovarăşă pe Nunet, iar Râ (zeul Soarelui) pe Râit. „Perechile" acestea divine sînt fără număr, şi ele exprimă în termeni mitici androginia divinităţii ; căci cele mai multe din „tovarăşele" zeului sînt doar personificări tardive ale aspectului său feminin, în mitologia scandinavă aproape toţi zeii importanţi sînt androgini ; Loki, Othin, Tuisto, Ymir, Nerthus etc. La greci, androginia divină era bine cunoscută chiar în ultimele secole ale antichităţii. Attis, Adonis, Dionysos – aceşti zei ai vegetaţiei, comuni tuturor culturilor comediteraneene – erau androgini ; întocmai cum erau şi zeiţele fertilităţii cosmice, divinităţile agricole cunoscute sub numele generic de Magna Mater. [2] Cum spuneam mai sus, divinitatea nu poate să se manifeste cu o supremă eficienţă (în cazul nostru, eficienţa e feminină) dacă nu dovedeşte că e „totală", că realitatea ei e absolută, adică dincolo de atribute şi delimitări.

Zeul timpului nelimitat al iranienilor, Zervan, pe care istoricii greci îl traduceau prin Chronos, este şi el androgin. [3] Din Zervan se nasc cei doi fraţi gemeni, Ormuzd şi Ahriman, zeul Binelui şi al Răului, al Luminii şi al întunericului, care-şi dovedesc prin aceasta originea lor comună. Interesant de amintit, şi la chinezi exista o divinitate androgină supremă, care era tocmai zeul întunericului

[1] E. A. Wallis Budge, *From fetish to God in ancient Egypt* <0xford, 1934), p. 7, 9.

[2]Aspectul androgin al divinităţilor agricole a fost subliniat de J. Halley des Fontaines, *La notion d'androgynie,* p. 50 sq.

[3] E. Benvenisti, *The persian religion,* p. 113 sq. ; J. Przyluskl, *The Great Goddess in India and Iran,* p. 427 sq.

şi al Luminii : [4] Simbolul era destul de limpede : lumina şi întunericul sînt

doar aspectele consecutive ale aceleiaşi realităţi ; pentru cel care le priveşte izolat, ele par a fi separate şi în conflict – dar pentru înţelept ele se dovedesc a fi nu numai „gemene" (ca Ormuzd şi Ahriman), ci una şi aceeaşi fiinţă văzută sub aspectul ei *manifestat* şi *nemanifestat.*

Elasticitatea sexelor la divinităţi este o problemă care a dat mult de lucru învăţaţilor. S-a văzut însă de abia acum în urmă că „perechile divine" (de tipul Bel-Belit etc.) sînt, cele mai multe din ele, invenţii tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează orice divinitate. Aşa, bunăoară, la semiţi zeiţa Tanit era numită „faţa lui Baal", iar Ashtarteea, „numele lui Baal".[2] Se ghiceşte în această formulă liturgică androginia zeităţii primordiale. Sînt nenumărate exemple – din religiile egiptene, babiloniene, indiene – cînd divinitatea era numită „tată şi mamă"[3] ; din substanţa ei, fără o altă colaborare, iau naştere luminile, făpturile, omul. Androginia divină are ca o consecinţă logică *monogenia* sau *autogenia.* în foarte multe mituri ni se povesteşte cum divinitatea a luat naştere din sine. Este un mod simplu şi dramatic de a ni se spune că divinitatea îşi este sieşi îndestulătoare. Regăsim acest mit – fundat pe o foarte precisă metafizică – în toate speculaţiile neo-platonice şi gnostice de la sfîrşitul antichităţii.

Cum spuneam în capitolul precedent, teoriile acestea nu rămîneau pur şi simplu „teorii". Ele erau permanent „trăite" de către întreaga colectivitate. Dacă divinitatea nu poate fi decît androgină şi, ca atare, omul perfect nu poate fi, la rîndul lui, decît androgin – atunci se cuvine ca această androginie să fie realizată de către om, chiar aici, pe pămînt. Evident, androginia dobîndită ritual, în anumite împrejurări (ceremoniile de iniţiere la australieni, sărbătorile vegetaţiei etc.), nu era decît o stare efemeră ; insul se reîntorcea, apoi, în trista lui condiţie umană, limitată de atribute şi fracturată. Dar se încerca realizarea, chiar numai pentru o bucată de timp, a acestei

[1] Cari Hentze, *Fruhchinesischen Bronzen und Kultdarstel-lungen* (Antwerpen, 1937), p. 109.

[2] A. Bertholet, op. *cit.,* p. 21.

[3] *Ibid.,* p. 19.

stări primordiale. De altfel, în toată istoria religioasă a umanităţii persistă, ca un blestem, această discontinuitate a experimentării sacrului. Nici un om nu poate rămîne necontenit în sacralitate. Chiar sacerdotul îşi creează o condiţie spirituală aparte cînd săvîrşeşte un ritual sau o taină – şi apoi se reîntoarce la starea lui de toate zilele, profană. „Sacrul", fiind cu totul deosebit de profan – nu poate fi suportat de om, încontinuu, în unele texte indiene se spune că brahmanul care „nu se coboară la timp din (starea supra-umană pe care i-o creează) sacrificiul", e ucis pe loc – e ucis chiar de către forţa sacră, pe care nu o poate îndura biata lui făptură

limitată.

Aşa se întîmplă şi cu androginia. Ea e o stare paradi-siacă, pe care omul nu o dobîndeşte ritual decît în anumite împrejurări, şi pentru foarte puțin timp. Dar, ceea ce e important de reținut, omul e dator să realizeze, chiar numai pentru o clipă, această stare paradisiacă, această androginie care înseamnă pentru el existența reală, autonomă şi bogată în beatitudini, a lui Adam, a omului primordial, orice nume ar purta acesta. De altfel, anevoie s-ar putea dispensa un ins de aceste efemere experiențe ale androginiei, căci în cele mai importante evenimente ale vieții sale *e obligat* să o realizeze. Am văzut că inițierea în societățile primitive se întemeiază pe o asemenea experiență. Dar chiar în inițierile mai „evoluate" – cum ar fi bunăoară inițierea în „misterele" antice sau în orfism – androginia joacă un rol capital. Căci, în oricare din aceste inițieri neofitul joacă un rol feminin. Nu e locul să intrăm aici în amănunte, dar se poate vorbi de o experiență androgină chiar în marile curente mistice, căci în sufletul oricărui mistic se săvîrşeşte o „nuntă divină", şi față de divinitate orice suflet religios se comportă ca o „mireasă".

Nunta aceasta mistică, însă, nu se interpretează numai ca o experiență precisă a prezenței divine în sufletul omului – ci mai are şi alt tîlc, secret : omul nu se poate apropia de divinitate decît desăvîrşindu-se, şi înainte de a putea cunoaşte pe Dumnezeu, sufletul lui trebuie să se „împlinească pe sine", redevenind arhetip, redevenind Adam-Eva de la începutul începuturilor, omul de dinainte de păcat...

In sfîrşit, ca să subliniem faptul că orice ins, cu sau fără voia lui poartă în suflet nostalgia desăvîrşirii, trebuie să spunem că chiar actul esențial al dragostei aduce după sine o experiență – fireşte, foarte palidă – a androginiei. Bărbatul care se îndrăgosteşte capătă „calități" feminine : grație, supunere, devotament etc. Iar femeia care iubeşte se îmbogățeşte cu virtuți masculine : spirit de inițiativă, dorința de a proteja, de a domina, de a conduce etc. Numai după asemenea transformări preliminarii poate nădăjdui un ins realizarea în condiții optime a experienței dragostei, care este pierderea de sine, trecerea în celălalt. Romanticii, îndeosebi cei din şcoala germană, concepeau chiar actul erotic ca o androginie.

Cum experiența aceasta, însă, se referă la un absolut – ca şi experiența religioasă – ea nu poate fi realizată de om decît pentru un foarte scurt timp. întocmai ca preotul care nu poate „suporta" apropierea divinității decît temporar ; întocmai ca androginia rituală care nu se îndeplineşte decît pentru cîteva clipe cu prilejul marilor sărbători colective ; tot aşa, dragostea, în actul căreia recunoaştem nostalgia androginismului, nu poate dura decît o clipă. Realitatea absolută e peste putință de suportat în actuala condiție umană.

COMENTARII LA LEGENDA MEŞTERULUI MANOLE

PREFAȚA

Cartea de față apare cu o întîrziere de cel puțin şase ani. Intr-unul din cursurile de istoria şi filozofia religiu-nilor pe care le-am ținut la Facultatea de Litere din

Bucureşti (1936 – 1937, *suplinind conferința de Metafizică a profesorului Nae lonescu), am avut prilejul să expun, în liniile lor mari, conținutul şi rezultatele acestei cărți. O versiune tehnică a acestor lecțiuni, cu tot aparatul ştiințific necesar, a fost mai demult pregătită* – sub titlul Ma-nole et Ies rites de construction – *pentru revista* Zalmoxis. *împrejurările si îndeosebi prelungita absență din țară a editorului au făcut ca volumele din* Zalmoxis să *apară la intervale tot mai neregulate, aşa încît, înainte de a publica versiunea tehnică, am socotit că n-ar fi lipsit de interes să dau la lumină* Comentariile *de față.*

Dificultatea pe care am avut-o de întîmpinat era, în primul rînd, de ordin formal : pentru a le face accesibile unui număr cit mai mare de cititori, Comentariile *trebuiau ferite de schelăria erudită şi bibliografică, inevitabilă unui asemenea studiu ; pe de altă parte, aparatul critic şi bibliografic nu putea fi pe de-a-ntregul sacrificat, pentru că niciodată n-am cerut cititorului să ne creadă pe cuvînt şi, mai ales, pentru că nu voiam să acordăm paginilor de față faima, nemeritată, a unui „eseu". Este de mult convingerea noastră că o filozofie a culturilor populare nu se poate clădi decît după o lungă şi disciplinată*

familiaritate cu documentele pe care folclorul, etnografia şi istoria religiunilor ni le pune la îndemînâ. Această familiaritate presupune ani de cercetări fără glorie, extenuante analize „verticale" ale unui singur sector, sau laborioasele anchete „orizontale" pentru precizarea circulației unui motiv – dar, între altele, ea are avantajul de a feri pe cercetător de orice generalizare pripită, si *mai ales, îl îmbogăţeşte cu o anumită putere de divinație, îngăduindu-i să distingă ceea ce e arhaic* si *permanent de ceea ce e secundar şi local în creațiile folclorice.*

Nu faptele ca *atare sînt importante (pentru că aceste fapte sînt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci* conviețuirea cu *ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naştere, înțelegerea lor înlăuntrul întregului din care s-au desprins.*

Evident, cit ar fi ea de indispensabilă, simpla adunare, clasificare şi interpretare a documentelor etnografice nu ne poate revela mare lucru privitor la spiritualitatea arhaică. E nevoie, înainte de toate, de o mulțumitoare cunoaştere a istoriei religiunilor şi a teoriei metafizice implicate în rituri, simboluri, cosmogonii şi mituri. Imensa majoritate a bibliografiei internaționale referitoare la folclor şi etnografie e prețioasă în măsura în care cuprinde material autentic al spiritualității populare, dar las'ă mult de dorit îndată ce încearcă să explice *acest material prin desuete „legi" la modă pe timpul lui Tylor, Mannhardt sau Frazer. Nu e locul aici să începem un examen* critic *al feluritelor metode de a interpreta documentele spiritualității arhaice. Fiecare din aceste metode au avut, la timpul lor, anumite merite. Dar aproape toate au urmărit mai degrabă* istoria *(exact sau inexact înțeleasă) unui document folcloric sau etnografic decît descoperirea sensului spiritual pe care l-a avut acest document, restaurarea consistenței lui intime. In ultimul timp, reacțiunea împotriva acestor*

metode pozitiviste n-a întîrziat să *se facă sAmțită ; un Olivier Leroy printre etnologi, un Rene Guenon şi J. Evola printre filozofi, un Ananda Cooma-raswamy printre arheologi etc. Reacțiune care a mers uneori pînă la a nega evidența* istoriei si a *ignora în totalitatea lor rezultatele faptice dobîndite de anchetatori.*

– 389 –

Comentariile de față or *cîştiga în interes dacă ar putea fi citite împreună cu unele din* studiile *noastre anterioare, îndeosebi* Cosmologie şi alchimie babiloniană, Magic, Metallurgy and Alchemy, Ierburile de sub Cruce, Notes sur le symbolisme aquatique *si* Mitul Reintegrării. *Ele fac parte din aceeaşi „familie" de studii gîndite, elaborate si în parte definitiv redactate în anii 1935 –* 38. *Rezultatele dobîndite în aceste cercetări au fost de mai multe ori amintite în paginile ce urmează şi e inutil să mai stăruim aici.*

Ca şi atîtea alte studii tehnice şi filozofice, şi Comentariile la Legenda Meşterului Manole *ar fi continuat să doarmă în sertare* – cdci *„trăim cumplite vremi, de cumpănă mare pămîntul nostru şi nouă". Dar am socotit că ele ar putea avea şi un alt folos în afară de cel curat teoretic care,,în primul rînd, ne-a preocupat. Este vorba aici de o concepție arhaică a morții, pe care strămoşii noştri nu numai că au împărtăşit-o, dar au cîntat-o atît de desăvîrşit, încît te întrebi dacă nu cumva şi-au regăsit în ea toate năzuințele şi toate jertfele ; dacă nu cumva această valorificare a morții rituale,* singura moarte creatoare, *nu e un mit central al spiritualității neamului românesc. Cititorul va putea singur judeca în ce măsură această valorificare a morții rituale este validată de documentele pe care le menționăm în paginile ce urmează.*

Lui Constantin Noica îi datorez în bună parte apariția acestei cărți. Nu numai pentru că şi-a luat asupră-şi sarcina de a îngriji tipărirea ei, ci şi pentru faptul că multe pagini au fost scrise în primul rînd cu gîndul la nelămuririle şi obiecțiile lui.

M. E. Lisabona, martie 1943

l. Participație şi repetiție

Poate că cea mai semnificativă deosebire între omul modern şi omul arhaic constă în aceasta : pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificație decît în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creația).

Bijuteriile sînt eficiente pentru că participă la anumite principii cosmice, adică la o realitate ultimă, metafizică. Fiecare piatră nestemată, fiecare metal nobil poartă în propria lui substanță un principiu cosmic. Aurul e prețios pentru că e un metal solar ; perlele aparțin lunii şi ca atare sînt strîns legate de simbolismul acvatic şi de emblemele fertilității. Omul culturilor tradiționale poartă aproape de trupul lui – şi e întovărăşit de ele în mor-mînt – bucăți de aur, jad şi perle pentru a-şi spori propria sa realitate în timpul vieții, şi a-şi asigura o soartă fericită post-mortem. Perlele promovează virtuțile feminine : naşterea, fecunditatea. Valoarea lor se datoreşte arhetipului cosmic din care descind şi de la care se revendică : luna. Ele nu sînt

nişte simple „obiecte", ci, în-tr-un anumit sens, un microcosmos. Pentru că perla este o imagine a „lunii", dar este în acelaşi timp – prin simbolismul scoicii – şi o emblemă a „femeii". Un asemenea „obiect" capătă semnificaţie în măsura în care, rămînînd în acelaşi timp el însuşi, exprimă sau reprezintă un prin^ cipiu cosmic. „Obiectul" e sporit prin nenumărate valenţe : este ideogramă, simbol, emblemă, centru de energie cosmică, consubstanţialitate – toate acestea simultan sau succesiv. Dar, măcar într-una din aceste valenţe, el participă necontenit la principiul de la care se revendică. Este suficient un contact direct pentru ca, prin el, omul să fie integrat într-un ritm sau într-o unitate cosmică. Perla infuzează femeia pe care o poartă cu energie lunară, dar face în acelaşi timp mai mult : o reintegrează unui circuit care are loc între nenumărate niveluri cosmice. Căci „luna", pentru culturile arhaice, înseamnă şi altceva decît astrul fizic ; înseamnă un centru care subsumează, reprezintă sau controlează apa, ploaia, fecunditatea, noaptea, moartea, latenţele, viaţa pre-formală, reînvierea etc. Este suficient contactul cu una din emblemele lunare mai proeminente (în cazul nostru, perla) pentru ca femeia să fie solidarizată acestor centre de energie cosmică şi integrată ritmului lor ; ca ea să-şi găsească sporită feminitatea, asigurată fecunditatea : într-un cuvînt, să-şi realizeze în condiţii optime destinul său aici pe pă-mînt şi să-şi construiască soarta post-mortem. Pentru aceste virtuţi erau purtate perlele : valoarea lor estetică şi economică s-a desprins mult mai tîrziu, cînd sen-

– 391 –

sul metafizici primordial a început să fie uitat, datorită anumitor revoluţii care au avut loc în viaţa mentală a societăţilor europene.[1]

Să amintim acum al doilea exemplu : de data aceasta, nu exemplul unui „obiect", ci al unui „act". E vorba de culegerea buruienilor bune de leac. Se ştie că nici o buruiană de leac nu-şi păstrează virtuţile ei medicinale dacă nu e culeasă cu un anumit ritual : bunăoară, la miezul nopţii, pe lună sau fără lună, făcîndu-se anumite gesturi, rostindu-se anumite cuvinte, oferindu-se daruri pă-mîntului de unde a fost smulsă etc., etc. De fapt, acest ritual nu este decît repetarea unui act *iniţial,* făcut de Hecate (în cazul vrăjitoarelor europene), repetat de Me-deea etc. Vrăjitoarele imită ritualul primordial al zeiţei Hecate. Sub influenţa creştinismului, femeile culeg ierburi bune de leac spunînd că le culeg de sub Crucea Mîn-tuitorului, sau pentru a le duce Lui, să-şi vindece rănile. „Noi mergem... să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mîntuitorului", stă scris într-un manuscris din secolul XIV. Se repetă, aşadar, un act iniţial – acela pe care 1-au împlinit sfintele femei din jurul Crucii. Chiar plantele culese, ca să fie bune de leac, trebuie să corespundă unui anumit prototip. Prin ritualul alegerii, ele îşi recapătă sensul şi funcţia pe care au avut-o „în acel timp", ab *origin,* adică în momentul cînd au devenit ceea ce sînt, ierburi tămăduitoare. „Te salut, o iarbă sfîntă... pe Muntele Calvarului te-ai aflat întîi" ; sau ; „Sfîntă eşti tu, Brebenică... pentru că întîi pe

Muntele Calvarului ai fost găsită", spun două descîntece anglo-saxone din secolul XIV. [2] După părerea noastră – aşa cum am încercat să arătăm în cartea *La Mandragore* – chiar ritualele culegerii anumitor plante vrăjitoreşti, de ex. mătrăguna, n-ar fi decît copia degradată a unui alt act inițial : lupta eroului pentru dobîndirea plantei vieții, luptă care implică înfruntarea unui mare număr de primejdii (monstrul păzitor etc.). Primejdiile care amenință pe cel care îndrăzneşte să smulgă mătrăguna n-ar fi decît imaginea degra-

[1] Cf. Mircea Eliade : *Notes sur le symbolisme aquatique* („Zalmoxis", II, 1939, p. 131 – 152).

[2] Cf. studiul nostru *Ierburile de sub Cruce...* (extras din R.F.R., noiembrie, 1939) şi *La Mandragore et l'Arbre Cosmique* (sub tipar în „Zalmoxis", voi. III).

dată (căzută, adică, de la un nivel metafizic la unul magic şi medicinal) a pericolului înttmpinat de erou (Gilga-mesh, Herakles etc.) în căutarea plantei vieții, a arborelui miraculos etc. Se ştie că orice *căutare* a unei valori absolute implică întîmpinarea unui nesfîrşit număr de obstacole, fie că această „valoare absolută", cum i-am spus, e formulată prin iarba sau arborele vieții, potirul Sfîntului Graal etc. Dar ne mulțumim, deocamdată, să constatăm că ritualul culegerii ierburilor bune de leac repetă actul inițial al Medeei-Hecate sau actul care a avut loc ab *initio,* „în acel timp", lîngă Crucea Mîntuitorului.

Am putea aminti, ca un al treilea exemplu, actul generos, care este asimilat, în multe culturi arhaice, actului creației cosmice. Sau, deselenirea arăturii, asimilată la rîndul ei cu actul generator, deci cu modelul primordial : Creația. Sau, călătoria – asimilată ceremoniilor de inițiere, care la rîndul lor nu sînt decît prefigurări ale morții. Toate acestea alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de cîte ori o cer împrejurările vieții. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil ; dimpotrivă, prin ele se sporeşte realitatea vieții şi omul, ca atare, capătă un conținut metafizic. Se imită un gest primordial, sau se însuşeşte un obiect care participă la un prototip, pentru că, prin asemenea gesturi sau obiecte, omul rămîne în real şi creează în realitate. Continua reîntoarcere la actul originar, la ceea ce a fost *ab origo,* garantează nu numai eficiența acțiunii pe care omul o repetă pentru a miliarda oară, dar validează şi „normalitatea" ei : omul rămîne în „lege", acționează în conformitate; cu normele cosmice (căci ce face el acum, a făcut „odată" Eroul, sau Soarele, sau Noaptea etc.) şi, totodată, îşi confirmă propria sa realitate. Omul este *om,* în măsura în care se păstrează în nemijlocită comuniune cu principiile care susțin Firea întreagă.

Un alt exemplu ne va ajuta să înțelegem mai limpede cele ce vor urma. Cînd coloniştii scandinavi au luat în stăpînire Islanda, *land-nâma,* şi au transformat-o dintr-o țară pustie într-o regiune cultivată, ei n-au considerat această acțiune nici ca lucru original, nici ca o lucrare profană, omenească. Pentru ei, efortul pe care-1 făceau nu era decît repetarea unui act primordial : transformarea haosului în

cosmos prin actul divin al Creației. Mun-

– 393 –

cînd pămîntul pustiu[1], ei repetau de fapt munca zeilor care organizau haosul, dîndu-i formă şi norme. Ceva mai mult : o cucerire teritorială nu devine reală decît după (mai exact : prin) ritualul de luare în posesiune, care nu este decît o copie a aceluiaşi act primordial : creația Lumii, în India vedică, un teritoriu era luat în posesiune în chip legal prin ridicarea unui altar dedicat lui Agni.[2] „Se cheamă că s-a aşezat *(avasyati)* cînd el construieşte *un garhaptya,* şi toți cei care constituiesc altare ale focului sînt aşezați *(avasitah)",* spune *Satapatha Brahmana,* VII, l, l, l – 4. Dar construirea unui altar al lui Agni nu este altceva decît imitarea microcosmică a Creației. Iar orice sacrificiu este, la rîndul lui, repetarea actului creației, după cum afirmă lămurit textele indiene (de ex. Sat. *Brah.* XIV, l, 2, 26 etc.).

• Deci, o lucrare omenească nu are sens, nici validitate, decît în măsura în care repetă actul divin care a avut loc „odinioară", „în acele timpuri", ad *initium, agre* (cum stă scris în textele sanscrite). Nu există nimic real în afară de ceea ce a făcut divinitatea (fie că această divinitate este formulată simbolic, ritual sau oral, prin zei sau prin principii cosmologice etc.). Aşadar, pentru a trăi în chip real, omul nu are altceva de făcut decît să imite, de cîte ori le cer împrejurările, gesturile divinității. Să se observe că timpul este aproape întotdeauna suspendat în ritual, după cum el capătă o cu totul altă calitate în mit. Ritualul repetă un act inițial, dar această acțiune se petrece, de fapt, în timpul „acela", originar. Timpul ritual este întotdeauna acelaşi : timpul cînd s-a săvîrşit pentru prima oară ritualul.* Brahmanii pretind că prin sacrificiile lor există Cosmosul, şi că dacă aceste sacrificii ar fi întrerupte, lumea întreagă s-ar reîntoarce în haosul primordial. Brahmanii, aşadar, nu *susțin lumea* prin ritualul sacrificiilor, ci o /ac ; sau, mai bine zis : coincid ritual cu facerea lumii de către Zei, pentru că timpul în care se realizează un ritual este calitativ diferit de timpul pro-

1 A G Van Hamei, *Yglands Odinsgeloof* (în *Med. dar Kon. Akademie van Wefensch. Aid. Leit.,* 1936), p. 20 sq., citat de G. Van der Leeuw, *L'homme* primiți/ *et la religion* (Paris, 1940),

[2] Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg. Veda as Land-Nămâ-B6k* (London, 1935), p. 16 etc.

– 394 –

fân, el nu- curge, ci este întotdeauna acelaşi, fiecare act sacrificial petrecîndu-se în acelaşi „moment" al începutului. Cu alte cuvinte, şi fără a trăda cîtuşi de puțin sensul acestor lucruri, s-ar putea spune că toate ritualele, de la începutul lumii şi pînă în clipa de față, coincid, ele ne-fiind decît *acelaşi* ritual, realizîndu-se în *acelaşi* timp sacru : repetirea lor este o iluzie datorită incongruenței dintre timpul sacru şi timpul profan.

Aceeaşi axiomă stă la temelia teoriei ciclurilor cosmice şi istorice, aşa cum a

fost elaborată de orientali : •evenimentele care duc la stabilirea unei lumi noi sînt repetarea, pe o altă scară, a evenimentelor care au avut loc „odinioară", adică în clipa Creației.» Această teorie mistică a ciclului cosmic se regăseşte şi în fizica lui Aristotel, în „Marea Vară" şi „Marea Iarnă". Ca de obicei, înapoia unei teorii fizice arhaice se descifrează o întreagă mitologie, care la rîndul ei nu e decît dramatizarea unei axiome cosmologice. „Marea Iarnă" se întîlneşte în credințele iraniene şi în „Iarna lui Fimbul" a mitologiilor nordice ; ea reprezentând etapa finală a încheierii unui ciclu cosmico-istoric, similară „marii disoluții" cosmice *(mahapralaya)* indiene. Orice eveniment catastrofic se leagă, aşadar, de apocalipsul cosmic care, printr-o „mare disoluție", va reduce pluralitatea fragmentală a lumilor la unitatea primordială, la Haosul de dinainte de Creație. •Orice „lume nouă", care se creează în istorie, implică negreşit o etapă „haotică", asemenea haosului premergător Creației, şi o etapă „cosmizantă", identică evenimentelor care au dus la facerea şi organizarea Lumii. •

2. *Folclor şi metafizică*

Cît ar fi de sumare, considerațiile de mai sus alcătuiesc o nimerită introducere în comentariul legendei Meşterului Manole. Evident, în comentariul pe care ne-am propus să-1 scriem, iar nu în studiul genetic sau artistic al baladei. Studiul acesta a fost făcut de mulți folclorişti şi lingvişti români, de la Şăineanu pînă la prof. Caracostea, şi de alți învățați din țările vecine, ca Arnaudov şi Skok, şi nu credem că multe lucruri noi ar mai putea fi spuse pornind de la aceleaşi preocupări şi folosind aceleaşi me-

tode.[1] Se vor mai înregistra un număr oarecare de variante, se va preciza, poate, centrul genetic al baladei, se vor rectifica actualele itinerarii ipotetice ale legendei, se vor emite noi teorii asupra datelor istorice care eventual ar putea fi legate de versiunile române şi balcanice ale legendei. Vom trece îndată în revistă rezultatele la care s-a ajuns în această privință. Ele vor putea fi, fără îndoială, îmbunătățite cînd se vor înregistra şi publica toate variantele româneşti, după metoda lui Anti Aarne şi Karle Krohn, care are, între altele, meritul de a istovi problema circulației şi genezei unui motiv folcloric.

In paginile de față urmărim, însă, cu totul altceva. Nu *istoria* baladei ca atare, ci studiul lumii pe care o înfățişează ea. Fiecare produs folcloric – legendă, vrajă, proverb etc. – poartă în sine universul mental care i-a dat naştere, întocmai cum un ciob de oglindă păstrează aceeaşi lume ca şi întregul din care a fost desprins. Nu este vorba, aici, de a „interpreta" o legendă sau un obicei după anumite teorii preconcepute, de a-i da, cum se spune, o „interpretare personală". O asemenea interpretare personală nu poate fi creatoare decît într-o operă şi, şi aici, numai în anumite limite şi respectînd anumite norme, în comentariile pe care ni le-am propus, „interpretările" nu au ce căuta. Studiem, cum am spus, *lumea* pe care o înfățişează balada, şi toată grija noastră este de a explicita şi comenta această lume

ca atare, fără să ne punem, deocamdată, problema validităţii ei şi a cauzelor istorice, psihologice, religioase care, eventual, i-au dat naştere.

Teoria generală, pe care o presupune orice univers mental consistent, se află implicată în orice produs folcloric sau document etnografic, chiar dacă pentru cel care foloseşte asemenea produse folclorice sau le face să circule, aceste implicaţii teoretice nu mai sînt evidente. Este, bunăoară, perfect indiferent pentru înţelegerea magiei simpatice, dacă vrăjitoarea care arde o păpuşă de ceară, cu cîteva fire din părul aceluia pe care vrea să-1 piardă, îşi dă sau nu îşi dă seama, în chip mulţumitor, de teoria pe care o presupune acest act magic. Important pentru înţelegerea magiei simpatice este faptul că un asemenea

[1] **Vezi bibliografia în Apendice I.**

act n-a fost posibil decît în clipa cînd anumiţi oameni s-au convins (experimental) sau au afirmat (pe temeiuri teoretice) că unghiile, firele de păr etc. sau obiectele purtate de un ins păstrează aceeaşi legătură intimă cu el chiar după ce au fost îndepărtate. O asemenea credinţă presupune existenţa unui „spaţiu-plasă" care leagă între ele obiectele cele mai depărtate, şi le leagă printr-o „simpatie" care-şi are legile ei („aflarea organică laolaltă", analogia formală sau simbolică, simetrii funcţionale etc.).[1] Cel care acţionează vrăjitoreşte (în cazul nostru, vrăjind o păpuşă de ceară cu cîteva fire din părul insului pe care vrea să-1 piardă sau să-1 farmece), nu poate spera în eficacitatea actului său decît în măsura în care un asemenea „spaţiu-plasă magică" există. Că el ştie sau nu ştie despre un asemenea „spaţiu-plasă", că! ştie sau nu ştie de „simpatia" care leagă firul de păr de omul din creştetul căruia a fost cîndva tăiat – este cu totul irelevant. Actul magic, considerat în el însuşi, ne înfăţişează un asemenea „spaţiu-plasă" şi o asemenea „simpatie" care leagă, invizibil, între ele obiectele cele mai depărtate. Universul mental în care a fost formulat şi experimentat un asemenea act magic presupune „spaţiul-plasă" şi „simpatia". Este foarte probabil că nu toate vrăjitoarele de astăzi îşi reprezintă lumea în consonanţă cu practicile lor magice. Aceste practici însă considerate în sine ne pot revela lumea din care au fost transmise, indiferent dacă cei care

[1] într-un studiu mai vechi, *Folclorul ca instrument de cunoaştere* (extras din *R.F.R.,* 1937) discutam ca o ipoteză de lucru posibilităţile experimentale ale acestei magii simpatice, aducînd cîteva exemple de criptestezie pragmatică, cercetate de dr. Richet. Nu ştiu în ce măsură studiul a convins pe puţinii cititori români (o versiune franceză, amplificată, va apărea curînd). Din-tr-o recenzie a lui Ernesto de Martino („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", voi. XVII, publicat 1942, p. 82 – 83) asupra cărţii lui Ernesto Bozzano, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali,* Verona, 1941, aflu că aceeaşi problemă a fost tratată de învăţatul italian şi de H. Carrington, *The Psychic World,* Londra, 1937. Fără ca să se fi folosit aceeaşi metodă, însă. Căci recenzatul scrie, p. 83 : „Ar fi fost oportun să se pună în evidenţă legăturile între criptestezia pragmatică (sau „psihometrie") şi magia

simpatică, ceea ce nici Carrington nici Bozzano n-o fac". Exact ceea ce am făcut, pe larg, atît în Folclorul *ca instrument de cunoaştere* cît şi în *Magie şi metapsihică* (două foiletoane publicate în „Cuvîntul" în 1927). Studiul din *R.F.R.* este retipărit în Insula lui *Euthanasius.*

le repetă mai au sau nu acces teoretic la ea. Universul mental al lumilor arhaice a ajuns pînă în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credinţele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri, care, oricîte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Etimologia cuvîntului „superstiţie" *(super stat,* ceea ce stă deasupra) este de altfel sugestivă ; toate documentele acestea folclorice au rămas „deasupra" curgerii timpului, au plutit pînă în zilele noastre fără să poată fi abolite de revoluţiile mentale care au modificat radical viziunea omului în ultimele două mii de ani. Fiecare din ele sînt, într-un anumit sens, „fosile vii" [i] şi uneori ne este de-ajuns o singură „fosilă vie" pentru a reconstitui întregul organic din care a supravieţuit.

Consideraţiile acestea trebuiesc avute prezente în minte, ori de cîte ori, în paginile ce urmează, vom încerca să reconstituim *teoria* care stă la temelia oricărei credinţe sau practici arhaice. Reconstituirea este, de altfel, un termen impropriu, el avînd un sens referit numai la operaţia noastră, nu la teoria în sine, care e implicată în orice credinţă, obicei etc. şi care nu cere altceva decît să fie revelată, manifestată, explicitată. Cum ne propunem, în aceste pagini, să ne înfăţişăm lumea din care s-a desprins legenda Meşterului Manole, iar nu să urmărim istoria sau preistoria ei – ne-am îngăduit să folosim tot felul de documente arhaice, de la balade şi superstiţii, la fapte etnografice, tehnici mistice şi obiceiuri profane. Asta nu înseamnă însă că toate se află pe acelaşi plan, sau că au o valoare egală. „Trăind", sau mai precis fiind trăite de societăţi umane felurite şi în milenii deosebite, documentele acestea poartă pecetea *istoriei.* Ele prezintă uneori între ele anumite raporturi genetice. Este de la sine înţeles că altă vîrstă şi altă orientare are o baladă decît un ritual de construcţie. Chiar actul lor de creaţiune răspunde la nevoi cu totul diferite. Folosind, aşa cum facem noi, documente în legătură cu construcţia din toate vîrstele şi toate sectoarele, este ca şi cum, vorbind de femeie, am cita *Madame Bovary* alături de un descîntec ginecologic, Venus din Milo alături de legea sufragetelor, de *Blanche-*

[1] Cf. *Speciologie, istorie,* folclor (1938), republicat în *Fragmen*-torium (1939), p. 56.

fleur, de cultul marilor zeiţe, de biografia Catherinei cea Mare etc. Aşa se făcea, în istoria religiilor, bunăoară, pe timpul lui Tylor, Frazer şi al şcolii antropologice engleze, care nu voiau să ţină seama de *istorie* şi vorbeau de spontaneitatea „sufletului uman" care reacţionează la fel în împrejurări similare. Ca să nu cădem în aceeaşi greşeală de metodă, precizăm încă o dată că, deşi nu ne îndoim că istoria

se face pretutindeni simțită, şi că ea modifică orice „teorie" prin simplul fapt că aceasta e experimentată într-un concret, niciodată acelaşi – totuşi, ne propunem să nu ținem seama de *istorie* şi să privim documentele, oricît ar fi de eterogene în ele însele. Evident, nu se poate face o istorie a femeii comparînd, pe acelaşi plan,Madame *Bovary* cu descîntecele ginecologice etc. Dar, nu e mai puțin adevărat că, privite în ele însele, toate aceste documente, cît ar fi ele de eterogene şi avînd vîrste variate, converg către aceeaşi *teorie* şi ne înfățişează acelaşi arhetip. Or, în comentariile de față, ne preocupă în primul rînd teoria şi gesturile arhetipale pe care le presupune legenda Meşterului Manole.

O baladă nu este numai un produs mai recent decît un ritual, dar este şi creată în alte împrejurări şi într-un alt văzduh metafizic. In comentariile noastre vom avea de-a face cu mai multe documente în legătură cu jertfa zidirii : balade, superstiții şi legende, rituale, cosmogonii. Este de la sine înțeles că ritualul construcției a dat naştere unui număr considerabil de legende despre oameni îngropați de vii la temeliile unui palat, pod, cetate etc. Aceste legende – din care vom spicui mai jos cîteva – se întîlnesc în multe regiuni europene şi asiatice, dar numai în sud-estul Europei ele au fost creatoare de balade, adică de produse literare autonome. Putem deci afirma următoarea secvență : ritual de construcție – legenda victimelor jertfite – baladă. Pe de altă parte, ritualul de construcție este şi el o consecință „teoretică" a unui mit cosmogonic şi a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are un „suflet" sau nu este „însuflețit". Secvența se întinde astfel de la cosmogonie la produsul literar popular. In felurite regiuni se poate astfel urmări măcar în parte secvența mai sus citată, fie că ea începe de la termenul prim (prezența mitului cosmogonic) sau de la alt termen.

– 399 –

Din orice categorie de fapte am aduna, însă, documentarea, acestea vor prezenta între ele o izbitoare asemănare de structură. Balada *Meşterului Manole,* legenda dărîmării castelului din Țara Galilor, ritualul de construcție din timpurile vedice, mitul cosmogonic – faptele acestea, atît de diverse şi aparținînd unor vîrste atît de depărtate, sînt toate reductibile la un arhetip : «nimic nu poate dura pînă nu i se conferă un suflet.» Şi sînt reductibile nu în chip succesiv – balada implicînd ritualul ş.a.m.d. – ci fiecare din ele poartă în sine, transparent, acelaşi arhetip. Să fie, oare, acest arhetip, acest principiu cosmologic, prezent prin transmisiune şi în fiecare document din categoriile mai sus citate ? Să fie el prezent, bunăoară, în actul de creație poetică al baladei româneşti sau sîrbeşti ? Poate că da.[1] Dar, în orice caz, întrebarea aşa cum e pusă nu are prea mare importanță. Important pentru noi este constatarea că mentalitatea folclorică creează întotdeauna în conformitate cu anumite legi şi că aceste legi sînt „arhetipale". Că i-a fost transmis sau nu un anumit principiu metafizic, este indiferent, deoarece orice creație folclorică se realizează cu exclusivitate în structuri în care aceste principii

metafizice sînt implicate. In cazul nostru, deci, e indiferent dacă creatorul sau creatorii baladei au primit, prin transmisiune, teoria care permează produsul lor de creație – pentru că, în cazul cînd nu ar fi primit-o, ar fi redesco-perit-o fără să-şi dea seama, prin simplul lor act de creație artistică.

Un exemplu ne va ajuta să înțelegem mai limpede funcția arhetipală, a creației folcloristice. Se ştie, bunăoară, că amintirea unui eveniment istoric sau a unei figuri autentice nu e păstrată de memoria populară mai mult de 2-3000 de ani. * De ce ? Pentru că-memoria populară "reține anevoie faptele individuale şi figurile autentice. »Ea funcționează cu alte structuri ; în loc de evenimente, *categorii,* în loc de personaje istorice, *arhetipuri.»*

[1] P. Caraman, *Geneza baladei,* în „Anuarul Arhivei de Folclor", voi. I, II.

Personajul istoric este asimilat modelului său mitic (erou etc.), iar întîmplarea este asimilată categoriei de acțiuni mitice (lupta cu monstrul; frații inamici etc.). In cînte-cele balcanice publicate de domnul Alex. Iordan, Mihai Viteazul îşi pierde autenticitatea lui istorică şi capătă atributele „Eroului". Luptele sale cu turcii sînt asimilate luptei „Eroului" cu forțele demonice. Se vorbeşte despre conflictul lui cu un frate, inexistent, numai pentru că în categoria în care-1 integra imaginația populară era prezent motivul „frații inamici". Domnul Petru Caraman arată cum dintr-un episod istoric (o iarnă cumplită, menționată în cronica lui Leunclavius) n-a mai rămas aproape nimic, totul fiind asimilat categoriilor mitice (Crivăț-Im-părat etc.). Ca să mai amintim încă o dată un document pe care 1-am citat de mai multe ori, Dieudonne de Gozon, al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfîntului loan din Rhodos, a rămas celebru prin faptul că a omorît balaurul din Malpasso. * Aşa cum era firesc, prințul de Gozon a căpătat, în legendă, atributele Sfîntului Gheorghe în lupta cu monstrul. Inutil să adăugăm că lupta prințului de Gozon nu e menționată în documente şi că de ea începe să se vorbească întîi la aproape două sute de ani după naşterea eroului. Cu alte cuvinte, prin simplul fapt că a-fost considerat *erou,* prințul de Gozon a fost integrat unei categorii, unui arhetip, care n-a mai ținut seama de faptele sale autentice, istorice, ci i-a conferit o biografie mitică : orice erou luptă cu monstrul (Herakles. Gilgamesh etc.)- [2] Să mai amintim că Alexandru cel Mare, în legendă, luptă cu monştrii şi caută apa vieții şi a morții, aşa cum a făcut, bunăoară, Gilgamesh ? Ne mulțumim cu aceste cîteva exemple, din care se înțelege că*mentali-tatea populară reține individualul în măsura în care acesta este integrat unei categorii impersonale ; cu alte cuvinte, în măsura în care îşi pierde „autenticitatea" lui istorică şi devine arhetip. ^

Aceasta fiind legea care stăpîneşte producția, folclorică, se înțelege lesne de ce întrebarea dacă, bunăoară,

[1] F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), voi. II, p. 648.

[2] Am discutat în mai multe articole problema aceasta ; cf., între altele, *Piatra şerpilor,* în „Meşterul Manole", 1939.

creatorii unei balade avînd ca motiv central jertfa zidirii au primit prin transmisiune, directă sau indirectă, „teoria" care explică şi justifică jertfa zidirii, este o întrebare de un interes mediocru. Deoarece, fie că au primit prin transmisiune această „teorie", fie că n-au primit-o, creatorii baladei, prin simplul fapt că creau pe nivelul folcloric, o găseau de-a gata în „materialul" pe care-1 prelucrau. Mai precis, o descopereau dacă n-o cunoşteau şi o redescopereau dacă o uitaseră, „teoria" fiind dată în actul creației folclorice aşa cum este dată „rezistența materialelor" în creația plastică. (Evident, nu e vorba decît de o analogie ; pentru că şi în creația folclorică se face simțită „rezistența materialelor •', întocmai ca şi în creația cultă).«Un eveniment istoric poate provoca o anumită creație folclorică, dar o provoacă întrucît acel eveniment istoric a căpătat o rezonanță care îl integrează într-o categorie arhetipală, adică în măsura în care încetează de a mai fi eveniment ireversibil şi devine actualizarea unui moment repetibil la infinit. O catastrofă istorică devine *în* acest caz un ,,sfîrşit al lumii", un reformator devine un Antechrist, o întîmplare se transformă într-un proverb* De ce funcționează astfel mentalitatea folclorică ? Un răspuns provizoriu ar fi : pentru că structura arhaică a acestei mentalități a luat naştere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul, nesemnificativul, moartea ; setea întregii lui ființe este realitatea ultimă, oricît ar fi de triviale formulele prin care e indicată această realitate absolută. Nu e locul aici să intrăm în discuția religiilor şi metafizicilor aşa-numite „primitive" (am dedicat o voluminoasă lucrare acestor probleme), dar e suficient să examinăm cu atenție ceremonialul şi credințele arhaice pentru a vedea că sub spaima de moarte, dorința de nemurire, iubirea de viață, dramaturgia divină, erotica mistică etc., etc. revine, cu o monotonie exasperantă, acelaşi motiv : a fi *întreg şi real.* Ontologia şi onticul sînt unica „obsesie" a omului arhaic. De aceea, cum spuneam la începutul acestor comentarii, tot ce face sau gîndeşte el este copia unui prototip divin sau a unui gest cosmologic. De aceea, prin orice face sau gîndeşte el, urmăreşte întotdeauna acelaşi lucru : să participe la *real,* să se centreze în inima realității. De aceea, lucrurile n-au sens pentru el decît în măsura în care încetează de a mai fi

„lucruri", obiecte izolate, ireale, efemere, şi devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice.

O asemenea structură mentală nu se poate interesa decît de „impersonal", de „arhetip", de categorie. In orice sector ar funcționa ea, nu validează decît ceea ce poate fi omologat principiilor metafizice, ceea ce are un model şi participă la o realitate ultimă. Cartea de față aduce un mulțumitor număr de exemple pentru a nu mai fi nevoie de a le repeta aici. Ne putem, deci, reîntoarce la comentariul

legendei Meşterului Manole, fără a avea teama că „solicităm documentele pe care le menţionăm mai jos, cerîndu-le să ne spună mai mult decît spun ele în chip firesc şi nemijlocit. Simplul fapt că ele sînt creaţii ale omului arhaic – fie baladă sau mit cosmogonic – le conferă o valabilitate egală, dincolo de vicisitudinile „istoriei" lor.

3. Balada Meşterului Manole. Variante balcanice

Originea sud-dunăreană a baladei Meşterului Manole, remarcată de Odobescu încă din 1879 *(Biserica de la Curtea de Argeş şi legenda Meşterului Manole),* a fost definitiv demonstrată de Kurt Schladenbach în studiul său din 1894 : *Die aromunische Ballade von der Artabriicke* („Jahresbericht des Instituts fur rumänische Sprache", I, Leipzig, p. 79 – 121). Trimitem pe cititori la nota bibliografică publicată la finele acestui volum pentru lucrările apărute în ultimii cincizeci de ani. Un rezumat comod al tipurilor sudestice şi maghiare, împreună cu o expunere succintă a ipotezelor lui Arnaudov şi Skok relativ la geneza şi difuzarea baladei în Balcani a dat domnul Cara-costea în studiul *Material sudest-european şi formă românească* („R.F.R.", dec. 1942, p. 619-66). Skok, împreună cu alţi savanţi, admite identitatea versiunilor aromâne cu cele neogreceşti, îndeosebi cu cele din Epir. In ceea: ce priveşte variantele daco-române, Skok le consideră în raporturi foarte strînse cu cele bulgăreşti, deşi găseşte că cel puţin două elemente nu se întîlnesc decît în cele româneşti : anume, rugăciunile pe care le adresează Manole lui Dumnezeu, ca să împiedice sosirea soţiei şi zborul de Icar al meşterului (Caracostea, p. 625, notă). Arnaudov, care a dedicat genealogiei baladei o voluminoasă mono-

grafie, pare a se interesa în primul rînd de filiaţia variantelor ; „din tipul grecesc derivă baladele albaneze, bulgare şi aromâne, din cel albanez şi bulgar provine tipul sîrbesc ; cel românesc vine de la bulgari, iar cel maghiar de la români", rezumă domnul Caracostea rezultatele savantului bulgar (p. 630 notă).

Nu putem judeca în ce măsură filiaţia aceasta e justă, dar domnul Caracostea observă pe bună dreptate că „uneori, Arnaudov vorbeşte de poligeneză, ceea ce infirmă filiera ; iar cînd cercetează răspîndirea baladei în Bulgaria de nord, trebuie să-i recunoască redusa circulaţie tocmai în această regiune slavă, care ar trebui să reprezinte veriga între nordul şi sudul Dunării. „Dacă ar fi să credem pe Skok, nu zarzavagiii bulgari, ci meşteşugarii aromâni au jucat rolul principal în crearea şi răspîndirea baladei, atît la noi cît şi în sudestul Europei. Skok aminteşte că toate versiunile româneşti au aceste două motive : ,,a) meşterii zidari sînt fiinţe superioare. Manole este o fiinţă superioară („genie") care are legături cu divinitatea : b) zidarii sînt siliţi prin meşteşugul lor să-şi sacrifice familiile, de aici soarta lor tragică. Elaborarea acestei concep-ţiuni nu se poate imagina decît într-un mediu de zidari. Or, meseria de zidar a fost exercitată în Balcani de către aromânii care se numeau *goge.* Analiza lingvistică a numelui eroului, *Manole,* ne permite să verificăm

această ipoteză" (Skok, citat de Caracostea, p. 625, notă). Intr-a-devăr, *„Gogii* din Macedonia aromânească erau atît de mult identificați cu meseria de zidari, încît pentru sîrbi şi albanezi cuvîntul aromân *goga* este tot una cu zidar" (Caracostea, p. 624). In orice caz, balada aceasta a avut o mare circulație în toate regiunile sudestice, şi nu întotdeauna în acelaşi sens. Domnul Găzdaru regăseşte numele de *Curtea* într-o variantă bulgară, ceea ce implică o trecere a versiunilor româneşti peste Dunăre. Important e faptul că, deşi jertfa zidirii – aşa cum vom vedea mai jos – este pretutindeni cunoscută, legendele crescute din amintirea acestui ritual nu au fructificat pe nivel literar decît în sud-estul european, din Grecia şi pînă în Ungaria. Numai aici şi-au căpătat ele o autonomie care le-a îngăduit să circule ca atare şi să-şi sporească treptat •conținutul epic şi dramatic.

– 404 –

Să trecem acum în revistă baladele sudestice, folosind materialele lui Sartori, Sebillot, Şăineanu, Krauss şi Caracostea. Va fi o expunere cît se poate de sumară, pentru că documentele balcanice au fost deseori publicate şi rezumate, iar cititorul poate găsi cîteva indicațiuni suplimentare în notele bibliografice. Versiunile greceşti vorbesc de un pod, peste Arta, care se dărîma necontenit în timpul nopții. Intr-o variantă, se aude vocea arhanghelilor, care vesteşte că trebuie zidit ,,un copil al oamenilor" pentru ca lucrarea să poată dura. Se apropie, dimineața, soția meşterului, şi acesta îi spune că i-a căzut inelul în temelii. Femeia se coboară să-1 caute şi e zidită de vie. Ea moare blestemînd podul, care de atunci tremură ca frunza. *l* într-o variantă în dialectul din Karkyra, e vorba de 45 de meşteri şi 60 calfe care lucrează zadarnic de trei ani. Se aude glasul unui duh („stihion") care le spune să zidească pe soția marelui meşter. Cînd aceasta înțelege că trebuie să moară, blestemă podul să tremure, dar îşi aduce aminte că fratele ei ar putea şi el trece pe acolo, şi atunci îşi ia înapoi blestemul.[2] Intr-o altă variantă, din Trape-zunt, meşterul aude un glas care îl întreabă : „ce-mi dai ca să nu se mai surpe podul ?". Meşterul răspunde : „mamă şi fiică nu mai pot avea, soție da, poate găsesc una mai bună" (Caracostea, p. 629). Se întîlnesc şi variante mai crude, bunăoară aceea culeasă în Tracia, în care meşterul, cînd soția coboară la temelii să-i caute inelul, îi spune : „inelul eu mi-1 port, dar tu nu mai ieşi de-acolo !". O variantă din Herțegovina povesteşte cum la clădirea podului peste Mostar a fost zidită o țigancă. Aceasta avea un copil şi ceru meşterului să-i lase o crăpătură să-1 alăpteze. Meşterul refuză, însă, şi de aceea pînă la sfîrşitul secolului trecut se prelingeau picături prin crăpăturile zidăriei. „Se mai povesteşte că meşterul, după ce a terminat lucrarea, şi-a făcut aripi ca de pasere şi a zburat din înălțimea podului. [3] Picăturile de lapte care se scurg prin

[1] Grimm, *Deutsche Mytologie* (voi. IV), t. II, p. 967 : Sebillot, *Leş Travaux publics et Ies mines dans Ies traditions et Ies super-stitions de tous Ies pays* (Paris, 1894), p. 91 – 92 ; Şăineanu, op. *cit.*

[2] Arnaudov, p. 389 sq., citat de Caracostea, p. 628 – 629.

[3] Sebillot, op. cit., p. 93 : „Revue des Traditions Populaires" VII, p. 691. Intr-o altă variantă din Herțegovina e vorba de un

piatră sînt cunoscute şi în legenda clădirii oraşului Tes-hang din Bosnia şi a podului peste Struma din Bulgaria. *

Dintre variantele bulgare, cea mai lungă povesteşte cum Meşterul Manole zideşte de zece ani o cetate fără s-o poată sfîrşi. Ințelegînd că e nevoie de o jertfă, meşterul cere ca toți să se lege prin jurămînt să zidească pe cea dinții nevastă care va veni a doua zi cu merinde. El singur îşi ține jurămîntul, deşi îşi îndeamnă soția să vîn-ture 9 saci cu grîu, să-i ducă la moară, să-şi spoiască locuința etc. şi numai după aceea să vină. Cînd ajunge totuşi la cetate – pentru că era o femeie harnică şi temătoare de bărbat – meşterul îi spune că a scăpat inelul de căsătorie în şanțul temeliei. Dîndu-şi seama că e zidită de vie, femeia începe să plîngă şi să țipe. După zidire, meşterul nu mai are curajul să se întoarcă acasă să dea ochi cu copiii. Balada se încheie astfel : „de aceea, măi frate, nu-i bine jurămînt omul să facă, pentru că adesea, măi frate, omul se înşeală" (Caracostea, p. 632 – 633, citind varianta *Trevnensco,* după Arnaudov). In alte variante, finalul este cererea soției să i se lase nezidit sînul ca să-şi poată alăpta copilul. Dar sînt şi versiuni în care femeia blestemă podul să tremure, sau îşi blestemă soțul să n-aibe parte de nimic !".

Cu drept cuvînt au fost considerate variantele sîr-beşti printre capodoperele literaturii universale, începutul baladei are, la vecinii sîrbi, o măreție pe care nu o în-tîlnim în versiunile bulgare şi greceşti. Trei crai clădesc de trei ani cetatea Scadarul, dar o zînă le surpă noaptea lucrarea. Le surpă din voința ei sau pentru că era silită ? Deoarece tot ea destăinuie fratelui celui mare că munca va fi zadarnică atîta timp cît nu vor găsi şi nu vor aduce, ca să fie zidiți în temelie, pe cei doi frați gemeni, Stoian şi Stoiana. Trei ani gemenii sînt căutați de credinciosul Dişimir, fără să-i găsească. Numele gemenilor, Stoian şi Stoiana se află în legătură cu verbul *stoiati,* „a sta". Dom-

vis pe care-1 are meşterul că podul nu se va strica dacă se vor jertfi nouă frați ; meşterul sacrifică, în locul lor, nouă cocoşi ; Sebillot, ibid., p. 93 – 94, Cf. P. Sartori, *Veber das Banopfer, p. 17.}* [1] Krauss, *Volksglaube und religioser Branch aer Siidslaven* (Munster, 1890), p. 158 sq. ; Dos *Banopfer bei den Siidslaven* („Mittellungen der Arthropologischen Gesellschaft in Wien", voi. XVII, 1887), p. 17 sq ; Caracostea, p. 634, notă.

nul Caracostea socoteşte că „e un ocol prea lung pentru acest joc etimologic. El face mai mult impresia de anec-4otă-ghicitoar6 decît de pregătire pentru sumbrul cuprins al baladei" (p. 639). Nu împărtăşim acest punct de vedere. Căci nu e vorba de un joc etimologic, şi oricît de lung ar fi ocolul, el nu deplasează deloc

centrul de greutate al baladei. Cetatea Scadarul se dărîmă necontenit pentru că la temeliile ei nu au fost zidite jertfele prin excelență, jertfa arhetipală, am putea spune. Căci frații Stoian şi Stoiana participă (evident, prin magia numelui lor) la statornicia absolută, la tot ceea ce stă în această lume de alunecări şi căderi, la realitatea ultimă. Zîna destăinuie că ei, arhetipul construcției sempiterne, ar asigura Scadarului o soliditate absolută, şi numai atunci cînd toate cercetările rămîn fără rezultat (cum era şi firesc, fiind vorba de ființe arhetipale), adaugă că cetatea s-ar putea clădi, zidind în temeliile ei pe una din soțiile meşterilor.

Cei trei prinți se leagă prin jurămînt să nu destăinuie soțiilor hotărîrea lor, dar numai cel mai tînăr, Goico, se ține de cuvînt. Soția acestuia pleacă, la vremea prînzului, să ducă de mîncare, minată mai ales de teama ca nu cumva lumea să clevetească văzînd pe soacra ei bătrînă obosindu-se cu merindele pînă la cetate. Odată ajunsă, începe să fie zidită, fără ca să înțeleagă ce se întîmplă cu ea. Numai cînd zidul îi ajunge la piept, îşi dă seama că e ursită morții, şi atunci se roagă să-i lase „o micuță fereastră la pieptu-mi de mamă duioasă", ca să-şi poată alăpta copilul, şi de asemeni se mai roagă să i se lase o fereastră şi în dreptul ochilor.

„Departe să-mi văd locuința
Şi cînd mi-or aduce copilul
Şi cînd mi l-or duce acasă !" [1]

In sfîrşit, în versiunea maghiară, e vorba de cetatea Deva la care lucrează zadarnic doisprezece meşteri. Jertfirea primei soții care va veni a doua zi de dimineață cu

[1] G. Dem. Theodorescu, *Poezii populare,* p. 470 sq. ; Caracostea, op. cit., p. 637 sq. ; Krauss, *Volksglaube,* p. 161 sq. ; *Schwenck, Mythologie der* Sloven, p. 12, citat de Sartori, op. cit., p. 17.

mîncarea este hotărîtă de meşterul Clemens. Nu intervine aici nici o destăinuire suprafirească (duh, zînă, vis) şi nici nu asistăm la jurămîntul solemn al meşterilor. Cînd apare soția meşterului Clemens, acesta se roagă lui Dumnezeu să-i scoată fiare în drum şi să stîrnească un uragan. Iar cînd femeia ajunge la şantier, e înştiințată de meşter de soarta ce i-a fost hărăzită. „Intîmplă-se ce trebuie, dacă viața cu mine ți-a devenit o povară", spune soția. Copilul, care e de față, începe a plînge, şi atunci ea îl mîngîie, spunîndu-i că mai sînt copii buni care îl vor legăna şi păsări care îi vor cînta. Motivul acesta al copilului care devine orfan îl regăsim în foarte multe variante româneşti şi sud estice, şi asupra lui vom reveni căci e bogat în semnificații. („Orfanul e investit, în creațiile folclorice, cu atributele zeului şi destinul lui tragic condiționează vocația eroică de mai tîrziu.) Păcat că această patetică mîn-gîiere a pruncului de către mama jertfită este urmată de amănuntul realist că meşterul nu mai poate dormi de plînsul copilului. Finalul acesta mediocru risipeşte atmosfera mitică a legendei. [1]

Pe bună dreptate, remarcă domnul Caraeostea, că variantele greceşti au în comun o serie de elemente exterioare dramei (pasărea care înțelege greşit mesajul meşterului către soție, păcăleala cu inelul căzut în temelii etc.) ; că cele bulgăreşti pun accentul pe trăsăturile realiste ale soției (rezistența, bocete, blestemele) ; cele sîr-beşti scot în evidență sentimentul de ruşine al soției (ce vor zice oamenii dacă ar vedea pe bătrîna soacră ducînd merindele în cetate...) şi iubirea mamei pentru copil ; iar cele maghiare sînt schematice şi realiste (lipsa elementului irațional – zînă, duh, vis – ; absența dramei meşterului ; plînsul copilului). Față de toate acestea, şi refe-rindu-ne numai la coerența narațiunii şi la echilibrul formal, balada românească ni se înfățişează hotărît superioară. Ea debutează printr-un *ritual ;* căutarea locului pe care se va ridica mănăstirea în timp ce toate celelalte versiuni încep cu un act omenesc zădărnicit (dărîmarea zidurilor), în balada românească, aşa cum bine observă domnul Caraeostea, Meşterul se află, şi rămîne tot timpul, în centrul acțiunii – în timp ce în admirabila variantă sîrbească,

[1] Caraeostea, p. 614 sq. ; Arnaudov, p. 413 sq. ; *„Nouvelle Revue de Hongrie",* 1936.

bunăoară, accentul cade pe soție şi pe iubirea materna. Manole polarizează asupră-i întreaga dramă, fără ca, totuşi, rolul soției să-şi piardă autenticitatea şi intensitatea. In timp ce în anumite variante balcanice soția se zbate şi protestează, în upul românesc ea îşi acceptă cu resemnare moartea-i rituală. In toate celelalte versiuni, acțiunea se încheie prin jertfirea soției, sau prin cuvintele pe care le rosteşte ea, sau printr-o reflecție moralizantă a povestitorului („de aceea, măi frate, nu-i bine omul ju-rămînt să facă..."). Balada Meşterului Manole continuă, arătînd soarta meşterului. Unii folclorişti au fost de părere că această continuare e inutilă, deoarece drama se istoveşte prin zidirea soției. Cartea de față va arăta că, dimpotrivă, povestirea soartei lui Manole nu numai că nu e inutilă, dar că ea întregeşte într-un chip revelator balada ; căci Manole îşi regăseşte soția în singurul mod care îi mai era îngăduit, şi anume printr-o „moarte violentă".

Domnul Caraeostea, comparînd conținutul şi expresivitatea tuturor variantelor sud estice, ajunge la concluzia că în balada românească, legenda şi-a realizat destinul său artistic. La capătul studiului de față se va vedea că balada Meşterului Manole are şi alte bogății pentru a merita admirația noastră. Balada românească nu e numai superioară din punct de vedere al echilibrului şi expresiei artistice, ci şi datorită conținutului său mitic şi metafizic. In ea, străvechiul mit cosmologic reînvie, împreună cu o serie de consecințe şi semnificații metafizice pe care le vom analiza mai jos. De pe acum putem spune că, oricare ar fi obîrşia baladei, geniul popular românesc are meritul de a fi „redescoperit" mitul central pe care îl implică ea, şi de a-1 fi descoperit ca *întreg* iar nu fragmentat (cum îl găsim, bunăoară, în celelalte versiuni).

înainte de a cerceta semnificaţia rituală şi teoria metafizică implicate în Balada Meşterului Manole şi în variantele sud estice, nu e lipsit de interes un examen sumar al legendelor, obiceiurilor şi ritualelor în legătură cu jertfele aduse la construcţie. Pentru a facilita orientarea în mate-

– 409 –

Halele atît de diverse pe care le folosim, am segmentat analiza noastră şi am grupat documentele cercetate în felurite rubrici : rituale de construcţie, rolul copilului, alegerea locului, sacrificiile de substituire etc. Nu întotdeauna documentele acestea au fost raportate la schema bine cunoscută â~baladelor sud estice, ci ele au fost interpretate în ele însele, pentru semnificaţia lor originară şi autonomă, socotind că cea mai nimerită introducere în metafizica arhaică implicată în Meşterul Manole este totuşi familiarizarea cu sensul şi frecvenţa acestor obirfeiuri populare.

4. *Legende şi rituale de construcţie*

Elementele fundamentale ale baladei Meşterului Manole se regăsesc şi în alte arii folclorice, într-o legendă estoniană se povesteşte că, atunci cînd se construia cea din-tîi biserică în Polde, o tînără fată a visat că lucrul nu va înainta pînă cînd o fecioară nu va fi zidită de vie şi chiar ea se oferi să fie jertfită. [1] O legendă ucraineană, amintită de domnul Ciobanu (p. 10 – 11) porneşte de asemenea de la zădărnicirea construcţiei unei biserici, fiind contaminată însă cu alte motive (lupta între Dumnezeu şi Diavol, ivirea tutunului din sîngele diavolului etc.). Lemnele adunate în timpul zilei pentru ridicarea bisericii sînt împrăştiate noaptea de diavol. Numai după ce călugărul, cu ajutorul lui Dumnezeu, descîntă pe diavol şi îl sileşte să care lemnele, poate ridica biserica ; şi numai după ce, tot cu ajutorul lui Dumnezeu, îl strînge pe diavol într-un stejar pînă îi ţîş-neşte sîngele, clădirea poate dura. [2] Motivul bisericii care se dărîmă înainte de a i se jertfi o făptură omenească, îl întîlnim şi în Scoţia. Sfîntul Colomban se trudea zadarnic să ridice o catedrală la lona, dar zidurile se prăvăleau necontenit. Cerul îl vesteşte că lucrarea nu se va putea de-

[1] J. Hurt, *Beiträge zur Kenntniss d. estnischer Sagen,* p. 5, citat de Sartori, op. cit., p. 13.

[2] Valeriu St. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucrainieni si ruşi* (Chişinău, 1930), p. 10 – 11. Din stropii aceştia de sînge răsare tutunul – aşa cum cimbrul s-a ivit din sîngele coribanţilor, vio-

– 410 –

săvîrşi decît înmormîntîndu-se de vie o fiinţă omenească, şi astfel este zidit în temelia catedralei Oran, tovarăşul sfîntului,»

Sînt mai numeroase legendele în legătură cu jertfele umane necesare construcţiei podurilor, fortăreţelor, castelelor, oraşelor. Sebillot, după ce reproduce documentarea balcanică (podul Arta, cel de peste Mostar, în Herţegovina etc.)

aminteşte mai multe legende occidentale, legate de jertfele aduse cîtorva poduri celebre. Sub podul din Ros-porden (Finister) a fost îngropat un copil ; Pont-Callec, situat între Caudan şi Le Faonet, a fost zidit cu prețul jertfirii unui copil de 4 ani, cumpărat ; în Scoția, districtul Alyth, se află o fortăreață cu un pod de apărare, sub care tradiția spune că au fost îngropați trei danezi şi din cauza aceasta nici un soldat danez vrăjmaş nu-1 poate trece ; după o legendă din Loire-Inferieure, temeliile lui Pont d'Os ar fi fost aşezate pe oasele năvălitorilor biruiți într-o mare bătălie. [2] Nenumărate fortărețe, de asemenea, au fost zidite peste trupurile vii ale jertfelor omeneşti. Nennius povesteşte în a sa *Historia Britonum* eh. 18 cum regele Guorthigirnus, voind să-şi construiască fortăreața Dinas Emris din Țara Galilor, nu izbuteşte pentru că materialele

letele din sîngele lui Ațtis, ierburile vrăjitoreşti din cel al lui Prometeu etc. ; cf. studiul nostru *Ierburile de sub cruce...,* p. 8 (extras din „R.F.R.", noiembrie 1939). In legenda aceasta sînt amestecate cel puțin patru teme folclorice deosebite : lupta între Dumnezeu şi diavol, legătura cu diavolul, jertfa zidirii, originea ierbii diavolului. D. Caracostea, *Material sudest european şi formă românească,* „R.F.R.", decembrie 1942, p. 622 – 623, citează după Sebillot o legendă franceză asemănătoare. Sf. Guillaume Gellone nu izbuteşte să termine un pod, care se dărîmă în fiecare noapte, decît făgăduind diavolului prima ființă care va trece peste pod. După ce-şi previne toți prietenii, Guillaume dă drumul unei pisici şi diavolul trebuie să se mulțumească cu ea. In afară de tema „păcăleala diavolului", avem de a face aici cu substituirea sacrificiului construcțiilor, despre care vom vorbi mai jos.

[1] Gomme, *Some Traditions and Superstitions connected with Buildings,* în „The Antiquary", HI, II, citat de E. Westermarck, *Origin an development of the moral ideas,* voi. I, London, 1906, p. 462 (ed. franceză, Paris, 1929, voi. I, p. 466).

[2] Paul Sebillot, *Leş travaux publics et Ies mines dans Ies tra-ditions et Ies superstitions de tous Ies pays* (Paris, 1894), p. 85 – 120 (spec. p. 94, 95, 96) ; P. Sebillot, *Le Folklore de France,* voi. IV <Paris 1907), p. 89 – 99 („Leş rites de la construction"). Sacrificii aduse podului, în credințele ruso-siberiene, *Siberian Folk-Tales,* London, 1937, p. 412 – 413, 432 – 434 etc.

dispar a doua zi. Cînd lucrul se repetă pentru a treia oară, întreabă druizii prin ce mijloc ar putea duce la bun sfîrşit construcția. I se răspunde : să sacrifice un copil fără părinți (orfan ? naştere miraculoasă ?). Cercetat de druizi ca să lămurească ce cauză zădărnicea construcția, copilul le cere să sape într-un anumit loc, şi găsesc acolo două vase cu apă, doi şerpi, unul alb şi celălalt roşu etc.[1] Vom reveni îndată asupra motivului „copilului" în legătură cu riturile de construcție.

Alte credințe vorbesc de jertfele care au fost zidite la temelia monumentelor publice, turnurilor sau oraşelor. Dărîmîndu-se o parte din zidurile cetății Breme, s-a găsit scheletul unui copil. [2] La intrarea mănăstirii Maulbronn s-a dezgropat

scheletul unui om zidit, şi se mai cunosc descoperiri asemănătoare. [3]

Noul zid al Novgorodului, după o legendă rezumată de domnul Ciobanu (p. 15 sq.), s-a ridicat îngropîndu-se la temelii o femeie însărcinată. După legendele spaniole – una a punţii din Toledo şi alta a palatului din Madrid – rezumate de domnul Popescu-Telega, păstrează amintirea jertfei zidirii. Puntea din Toledo a fost a doua oară construită, de astă dată în chip trainic, zidindu-se în temelii efigia arhitectului. [4] în Orient s-au recoltat nenumărate tradiţii de acest fel. Nu e monument de seamă care să nu aibă, în realitate sau în legendă, jertfa lui vie îngropată în temelii. Cînd se ridica podul de piatră la poarta orientală a Shangaiului, arhitectul, văzînd că nu poate începe construcţia, făgădui zeiţei Cerului capetele a 200 de copii dacă pietrele vor putea fi aşezate aşa cum trebuie. Zeiţa a răspuns că nu cere viaţa copiilor, dar că vor fi atinşi de vărsat.

[1] G. L. Gomme, *Ethnology in Folklore* (London, 1892), p. 61 sq. : A. H. Krappe, *Un episode de l'Historia Britonum,* „Revue Celtique" 1924, p. 181 – 188. Krappe citează o versiune germană (A. Kuhn şi W. Schwartz, *Nord-deutsche Sagen,* Leipzig, 1848, p. 206 : Der Merseburger Dom) în care *e* vorba de o broască ţestoasă care împiedică să se ridice catedrala. Despre animalele subterane şi funcţia lor în ritualele de construcţie, vezi mai jos.

[2] Westermarck, *op. cit.,* p. 462.

[3] Al. Popescu-Telega, *Asemănări şi analogii în folklorul român şi iberic* (Craiova, 1927), p. 12, 14. Legendele sînt necunoscute în Portugalia.

[4] Sartori, *op. cit.,* p. 9.

Aşa s-a şi întîmplat, şi jumătate au murit.[1] In Siam se îngroapă, oameni sub un turn nou clădit.[2] In Mandalay, victimele sînt îngropate la temelia palatului regal, sub tron şi sub turn. [3] In Japonia, la o mare clădire se află un sclav ca fundament, omorît de pietrele cele mari. [4] în Penjab, la fortul Sialkot era un bastion care se prăvălea necontenit, şi n-a putut fi ridicat decît după ce, urmîndu-se sfatul unei prezicătoare, s-a jertfit copilul unei văduve. [5]

Aceleaşi credinţe le întîlnim şi în America. Templul lui Chibchas în Sagamozo stă numai pentru că la temeliile lui s-au îngropat oameni vii. [6] In clădirea marelui templu mexican al lui Huitzilopochtli s-au sacrificat prizonieri. [7] De altfel, după spusa lui Clavigero, războaiele vechilor mexicani aveau ca scop principal capturarea de prizonieri destinaţi sacrificiilor. [8] Aceleaşi sacrificii umane la construcţii le regăsim în Polinezia [9], în Africa. [10]

Antichitatea cunoştea sacrificiile la construcţii. Oraşele feniciene *li,* cît şi templele sau casele din Canaan şi Palestina se întemeiază pe victime îngropate de vii. [12] Acele-

I Sebillot, *Leş travaux publics,* p. 98. Tradiţia aceasta e contaminată însă de o temă folclorică frecventă în arta orientală : zeiţa vărsatului şi sacrificiile substituite

de copii.

- R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche,* voi. I (Stuttgart, 1878), p. 21.

[3] Paul Sartori, *Ueber das Banopjer,* „Zeitschrift fur Etnologie", XXX, 1898 (p. 1 – 54) p. 6, citind Bastian, *Die Volker des ostlichen Asiens,* II, p. 91.

[4] „Revue des traditions populaires", VIII, p. 454 ; Sartori, p. 6.

[5] E. Tylor, *Primitive Culture,* ediție nouă (Londra, 1903), voi. I, p. 107.

[6] Sartori, *op. cit.,* p. 6, citind Waitz, *Anthropologie,* IV, p. 362.

[7] *Ibid.,* p. 6 – 7.

[8] Westermarck, I, p. 467 (ed. franc. p. 471).

[9] Sartori, p. 7. Borneo, R. Andree, *op. cit.,* p. 22 : Perry, *The Children of the Sun* (ed. II London, 1923 p. 229, 233. Mările de Sud, Andree, op. cit., p. 22 : Oceania, „Rev. des Trad. Pop.", VI, 172.

[10] R. Andree, p. 20 : „Rev. des Trad. Pop.", tome XX, p. 470 ; VII, p. 691.

II Sartori, p. 7, citind Liebrecht, *Zur Volkskunde,* p. 287 sq. [12] Ad. Lods, *Israel, des origine* au milieu* du VIII *siecle.* (Paris,

1932), p. 113 sq. ; E. Dhorme, *L'evolution religieuse d'Israel, l*

aşi obiceiuri la Roma.*l* După Malalas, Alexandru ar fi clădit Alexandria jertfind o fată pe care o numise Macedonia ; Augustus, la Ankipa, ar fi jertfit pe fecioara Gregoria ; Ti-berius, la marele teatru din Antiohia, pe Antigona etc. [2] In Egipt[3] se îngropau sclavi în clădiri. India modernă[4] a păstrat tradiția jertfei umane indispensabilă construcției, care se încadrează într-un întreg sistem geometric şi cosmologic asupra căruia vom reveni de mai multe ori în paginile de față. într-una din legendele vieților anterioare ale lui Buddha *(Jataka,* No. 481 ; ediția pali, voi. IV, p. 248) se spune : „O mare poartă *(dvara) e* stăpînită şi păzită de duhuri *(devata* ; lit. zeitate locală). Un brahman... trebuie să fie omorît, trupul şi sîngele trebuie oferite ca ofrandă (balî), şi trupul aşezat dedesubt iar poarta ridicată deasupra lui". Tradiția aceasta e arhaică, şi probabil contaminată de ritualele populațiilor anariene (cf. sacrificiul brahmanului), pentru că nenumărate alte texte indiene ne vorbesc de interdicția de a sacrifica oameni vii.[5] Brahmanis-mul a elaborat de altfel un vast sistem de substituiri ale sacrificiului, care au dus nu numai la întrebuințarea efigiilor sau figurilor de cocă în loc de vietățile rituale, dar au culminat în tehnicile ascetico-mistice de „interiorizare a sacrificiului".[6] Aceasta nu înseamnă, însă, că credința în necesitatea sacrificiului uman n-a avut loc şi în sistemul cosmologic şi ritual al indo-arienilor. Ea se explică, aşa cum vom vedea, prin aceeaşi străveche teorie a creației şi a repetiției actelor primordiale.

(Bruxelles, 1937), p. 212 ; Frazer, *The Folklore in the Ancient Testament,* voi. I, 421 – 422) (scheletul fetei din Djebel) ; Roberț-son Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. nouă, Ixwidon, 1923), p. 159, notă.

[1] Preller, *Romische Mithologie,* ed. III, t. II, p. 79.

[2] Sartori, p. 8, citind Lasauly, *Die Siihnopferder Griechen u. Homer,* p. 247.

[3] Wallis Budge, *From fetish to God in ancient Egypt* (Oxford, 1934), p. 362.

[4] W Crooke *The Popular Religion and Folklore of Northern India* (1896), p. 237 sq. Cf. Bates, Hindi *Dictionary,* s. v. jofc.

[5] De ex. Mahabharata, Vana Parwa, eh. 127 sq. Cf. pentru documentarea indiană în general, Winternitz, *Bemerkungen iiber* dos *Banopfer bei den Indern,* „Mitteilungen d. Anthrop. Gesell-schaft in Wien", t. XVII, 1887, p. 37 sq. şi Paul Mus, *Barabudur* (Paris – Hanoi, 1935), t. I, p. 202, 203, 204 etc.

e Cf. cartea noastră *Yoga,* p. 101 sq.

5. *Moartea celui dinţii...*

Elementul dramatic al legendei Meşterului Manole – zidirea propriei sale soţii – îl regăsim, e drept, sporadic, şi cu o scăzută intensitate (ca să nu mai vorbim de valoarea poetică) şi în alte regiuni. Meşterul din Winnenburg îşi clădeşte în zid propria sa fiică.[1] Sartori aminteşte şi o legendă chineză.[2] Majoritatea legendelor, după cum se ştie, se întîlnesc însă în sud estul Europei, în ceea ce priveşte celălalt amănunt al baladei româneşti – pedepsirea meşterului de către domn pentru că s-a lăudat că e în stare să ridice o mănăstire mult mai frumoasă – îl întîlnim în legenda cavalerului de Uchtenhagen, care ameninţă de la început pe meşter că-1 va zidi dacă nu va face cel mai frumos castel ce-i stă în putinţă. După ce meşterul îi sfîrşeşte castelul din Neuenhagen, îl întreabă dacă nu 1-ar fi putut face mai frumos. Pe jumătate în glumă, meşterul răspunde afirmativ, şi atunci, ţinîndu-se de cuvînt, cavalerul îl zideşte de viu.[3] Domnul Popescu-Telega aminteşte legenda palatului din Madrid, care cuprinde şi ea un final tragic al meşterului : de teamă ca nu cumva să mai construiască ceva asemănător, regele dă ordin să fie orbit, să i se taie braţele şi limba, dar îl ţine lîngă el la palat şi-1 aduce la masă, unde îi dau slujitorii de mîncare, pentru că nu poate apuca nimic. [4] In documentul spaniol însă, tragedia meşterului nu se datoreşte orgoliului său, ci temerilor regejui.

Dar şi în alte tradiţii se păstrează, sub o formă alterată, motivul jertfei celui care zideşte. Credinţa că meşterul moare îndată ce termină lucrarea e destul de răspîndită.[5] In Polonia, cel care clădeşte ceva se teme să sfîrşească, şi de aceea lasă întotdeauna o mică crăpătură, ca să nu se poată spune că lucrul e desăvîrşit. Căci după ce o con-

[1] Schmitz, *Eijelsagen,* p. 101 sq. ; Sartori, op. cit., p. 17.

[2] Sartori, p. 17.

[3] Kuhn und Schwartz, *Norddeutsche Sagen,* p. 77.

[4] Telega, p. 14, citind pe Eugenio de Olavaria y Huarte, E *Folklore de* Madrid (Madrid, 1884), p. 57 – 59.

[5] Sartori, p. 16.

strucție e gata, meşterul nu mai trăieşte un an. * Ca orice credință folclorică modernă; şi aceasta poate avea mai multe înțelesuri şi mai multe explicații. Cea mai comună ar fi că meşterul trebuie să moară, el fiind cel dintîi care intră (prin simplul fapt că *e acolo)* într-o clădire abia terminată. Dar regăsim totdeauna aici teama omului de lucrul mîinilor sale, pe care nu se cade să-1 facă desăvîrşit, pentru că desăvîrşit nu poate crea decît Dumnezeu. Obiectele de artă populară românească, bunăoară, nu sînt niciodată *terminate :* li se mai poate adăuga un nou ornament, pot fi completate, revizuite, desăvîrşite. Un obiect de artă se desăvîrşeşte circulînd, întocmai cum sporesc şi se înfrumusețează versurile populare trecînd din gură în gură ; oricine are chemarea le poate desăvîrşi.

Acest înțeles al obiceiului de a nu termina construcția de frica morții înainte de un an, nu exclude de altfel pe cel dintîi, menționat mai sus. Teama de desăvîrşire poate să fie o formă a temerii de moarte. Pentru că noțiunea de creație este legată, în universul mental popular, de noțiunea de jertfă şi de moarte. Omul nu poate crea nimic *desăvîrşit* decît cu prețul vieții sale. Numai Dumnezeu poate crea fără să-şi sărăcească sau să-şi diminueze ființa. Omul fiind făptură, fiind el însuşi creat, este steril atît timp cît nu-şi însuflețeşte creația, mîinilor sale cu jertfirea sa sau a aproapelui. De aceea un[1] lucru *nou* făcut este primejdios : este o formă a morții, este ceva care încă nu trăieşte şi nu va putea trăi decît absorbindu-şi un suflet – al primei ființe care intră în contact cu el. Numai după ce a fost „cunoscut", adică însuflețit de cineva, el devine inofensiv ; trece în rândul lucrărilor vii sau, în orice caz, încetează de a mai fi o formă a morții.

De aceea întîlnim credința că cine stăpîneşte locul pe care se clădeşte o casă, moare ; astfel a murit, spune tradiția, stăpînul pămîntului pe care s-a ridicat Moscova. [2] Tot aşa, moare curînd cel care intră întîi într-o casă nouă,

[1] Krauss, Dos *Banopfer bei den Siid-Slaven,* „Mitt. der An-throp. Gesell. in Wien", XXVII, p. 20.

[2] Sartori, p. 14.

sau trece cel dintîi pe un pod nou clădit.* Unele credințe, **mai** evoluate, spun că, dacă/ omul nu moare curînd, cel puțin se abat asupra lui o serie de nenorociri. [2] De aceea, în Rusia, cînd o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrîn pătrunde cel dintîi. [3] In anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se azvîrle înăuntru ofrande sau preotul pătrunde şi rosteşte rugăciuni.[4] In - Borneo, cînd un rege sau un mare şef lua în stăpînire o casă nouă, se omora un om şi cu sîngele lui se stropeau stîlpii şi temeliile. [5]

Cel dintîi pe care îl aduce soarta, e menit să moară. Aşa cum povesteşte legenda oraşului Teshang din Bosnia, a podului peste Struma în Bulgaria, a celui peste Mostar în Herțegovina, a turnului din Cettinge în Muntenegru, a podului Arta

din Epir etc. In variantele sud-est europene, amintite în paragraful 3, vine chiar soția meșterului. Elementul acesta dramatic redescoperă, am spune, sensul metafizic al mitului creației, în care e prezentă jertfa de sine. Balada sud-dunăreană, şi îndeosebi cea românească, adîn-ceşte înțelesul legendei, redescoperind, sau reîntorcîndu-se la izvorul care i-a dat naştere. Căci, în cazul Meşterului Manole, soția nu e osîndită să fie jertfită. Oricine s-ar fi apropiat în acea dimineață de zidari^, trebuia să fie sacrificat. Acesta era obiceiul, în foarte multe locuri. Dar era un obicei şi în urma lui o foarte lungă istorie, căci e probabil că se sacrificau mai degrabă străini sau, în orice caz, persoane în afara corporației ziditorilor. In mit, însă, | în acel mit care precede şi rămîne totuşi necontenit contemporan istoriei, jertfa creației nu era întîmplătoare. In creație, era divinitatea care se sacrifica pe sine – şi în alte episoade „creaturale" din miturile omenirii se sacrifica, de asemenea, ființa cea mai dragă, cea mai apropiată ; un alt fel de a formula jertfirea de sine. Legenda Meşterului Manole a redescoperit acest sens străvechi, metafizic, şi de aici patosul ei şi neistovita ei polivalență care

[1] Sartori, p. 15 ; Westermarck, voi. I, p. 461 sq, ; Sebillot, *Travaux publics,* p. 112 (Grecia).

[2] Westermarck, p. 461 (Europa Nordică).

[3] Ralston, *Songs of the Russian People* (London, 1872), p. 126, Westermarck, p. 461 ; Krauss, op. cit., p. 21 (Slavi de Sud).

[4] Westermarck, I, p. 460 – 461 (Papua, Insulele Sandwich).

[5] Westermarck, I, p. 462.

îngăduie cele mai felurite interpretări artistice. Redescoperirea aceasta, fireşte, nu a fost dialectică, nici voluntară. Amănuntul, de altfel, e departe de a avea vreo importanță. Important e numai faptul că experiența dramatică românească s-a realizat pe anumite niveluri sau la anumite adîncimi în care revelarea străvechiului mit era de la sine înțeleasă. Să nu uităm, bunăoară, că foarte multe simboluri şi mituri tradiționale au fost „redescoperite", prin simplul act al creației artistice, de nenumărați scriitori şi artişti. Cum lucrurile acestea nu dispar decît pentru ceea ce e mai superficial în noi, e de-ajuns ca cineva să trăiască profund sau să contemple în conformitate cu normele, ca ele să se reveleze în puritatea lor primordială.

6. „Copilul" *şi „Orfanul"*

în legendele germane crescute din riturile de construcție, accentul dramatic nu cade pe femeie sau mama zidită de vie, ci pe copil. Este posibil ca aceste legende să fi fost popularizate datorită unor sacrificii reale, căci, după documentarea lui Sartori, la temeliile multor biserici s-au găsit schelete de copii.[1] Ritul de construcție ar fi, în acest caz, în directă legătură cu *legendele* populare ; ceea ce nu le scade, de altfel, valoarea teoretică, ci, dimpotrivă, le-o validează, pentru că, aşa cum prea

bine se ştie, ritualul e cea dinții formulă a unei concepții coerente şi generale asupra lumii.

Astfel, o legendă thuringiană, culeasă în a doua jumătate a secolului trecut, povesteşte că atunci cînd primul prinț de Liebenstein a clădit castelul care trebuia să fie reşedința familiei sale, a cumpărat fetița unei cerşetoare şi a poruncit să fie zidită la temelie. Copilul mînca o prăjitură – căci aşa cum vom vedea îndată, victima trebuia să accepte jertfa de bunăvoie, sau, măcar să fie păcălită în aşa fel încît să nu se sperie şi să nu reziste : *ne flebilis hostia immoletur* – şi nu înțelegea prea bine ce se în-tîmplă cu el. Numai cînd zidul îi ajunse la umăr, se rugă să i se lase o mică crăpătură. Mişcat pînă la lacrimi, mais-torul refuză să continue, şi prințul porunci calfei să-i ia locul. Dar nici acesta nu avu curajul să ducă la sfîrşit jertfirea. Atunci se oferi ucenicul s-o facă, şi se apucă s-o zi-

[1] Sartori, op. cit., p. 10.

dească. îndată ce se înălță zidul, copilul strigă : „Mamă, încă te văd !". După aceea, se ridică în vîrful picioarelor şi strigă din nou : „Mamă, în curînd n-am să te mai văd !". Iar cînd ucenicul puse ultima piatră, se auzi : „Mamă, acum nu te mai văd deloc !". Legenda adaugă că nici ucenicul, nici mama fără inimă n-au trăit destul ca să se bucure de răsplata dobîndită.[1] Variante ale acestei legende au fost culese în Harz, Bavaria, Hanover, Gottingen, Mecklenburg, Oldenburg [2]. In Oldenburg, cînd se construia un zid de apărare, lucrarea nu putea continua, şi atunci meşterii au fost nevoiți să cumpere un copil surdo-mut de la mai-că-sa, si să-1 zidească de viu [3]. Legenda se întîlneşte şi în confinii extra-europene. Un prinț georgian îşi construia zidul de apărare al castelului, dar tot ce se clădea ziua, se dărîma noaptea. Preotul persan chemat să lămurească neobişnuita întîmplare declară că lucrarea nu va putea înainta decît dacă unicul copil al unei văduve va fi îngropat dedesubt '•. In legendele iudaice se povesteşte de un rege care, voind să clădească un oraş, a ales un loc pe care astrologii 1-au socotit nimerit, dar numai cu condiția ca un copil, adus de bună voie de mama lui, să fie zidit la temelie [5]. In sfîrşit, trebuie să reamintim şi varianta din *Historia Britonum,* menționată în § 4.

Temele acestor legende pot fi astfel clasificate :

a) copilul, de obicei surdo-mut, sau mai mic de un an, vorbeşte cînd e adus la locul sacrificiului (Historia *Britonum :* Thuringia), dar inima mamei e de piatră (Thu-

ringia) ;

b) copilul trebuie să vină de bună voie, cumpărat de la părinți, îndeosebi de la mamă ; rareori, în aceste legende

[1] Ludwig Wucke, *Sagen der mittleren Werra* (Eisenach, 1921), p. 29 ; L. Bechstein, *Thuringer Sagenbuch* (Wien – Leipzig, 1895), voi. I. p. 260 ; cf. A. H. Krappe, *Balor with the evil eye* (Columbia Univ., 1927), p. 165 – 166.

- H. Prohle, *Sagen des Ober-Harzes* (Leipzig, 1859), p. 8 ; Fr. Panzer, *Beitrag*

zur deutschen Mythologie, voi. II (Miinchen, 1855), p. 254 ; Krappe, *Balor, p.* 166 – 168.

[3] Ludwig Stackergan, *Aberglaube und Sagen aus dem Her-zogtum Oldenburg* (Oldenburg, 1909), voi. I, p. 127 ; Krappe, op. cit, 168.

[4] A. v. Haxthauser, *Transkaucasia* (Leipzig, 1856), voi. II, p. 136.

•' M. Gaster, *The Exemple of the* Rob bis (London – Leipzig, 1924), p. 169 sq.

germane, maistorul îşi jertfeşte propriul lui copil, pe care-1 vinde şi-1 zideşte cu mina lui (variantă Thuringia)*.

Sartori, care a adunat printre cei dinții o bogată bibliografie a acestor două motive[2], afirmă că „spiritele" copiilor sînt mai puternice şi mai eficiente, şi de aceea paza noilor construcții li se încredințează lor [3]. Aminteşte că la germani sufletul era conceput, poate încă din timpul pă-gînismului, ca un *Kindgestalt,* iar duhurile caselor se înfățişau sub forma unor copii.[4] Frecvența motivului „copilului" depăşeşte însă cu mult explicația adusă de Sartori şi alți etnografi, anume că sacrificiile acestea aveau ca scop crearea unui spirit protector al clădirii. Căci, într-a-devăr, regăsim arhetipul „copilului" nu numai în mituri şi legende, dar şi în alchimie, în gnoză, în superstiții, el reapărînd, aşa cum remarcă Jung într-un studiu recent[5], în anumite viziuni neurotice, vise etc. Prezența unui copil sacrificat la o construcție are, aşadar, implicații mult mai adînci şi mai vaste.

Copilul e un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al vieții totale, al evenimentelor excepționale, al trăiniciei, al eternității. Misiunea de paznic şi protector al clădirii, dacă cumva se întîlneşte în anumite împrejurări, nu este decît o degradare a unei concepții arhaice ; însuflețirea construcției se face sub semnul mitic al „copilului" ca să asigure operei nu numai *durata,* ci şi *perenitatea.* Să reamintim că şi în legendele balcanice, precum şi în cele ruseşti, copilul e prezent în jertfa zidirii, fie că e sau nu clădit împreună cu mama. Prunci sînt sacrificați şi în legătură cu tehnicile metalurgice [6], şi cu acelaşi scop : a asigura reuşita operației, a „însufleți" cazanul în care se topesc minereurile.

Witzschel, *Sagen aus Thuringen,* p. 95.

Copii veniți de bună voie, p. 11 ; copii mici, de o jumătate de n, p. 12 ; se dă ceva dulce de mîncare ca să fie bine dispuşi, p. 12, nota 4 ; ultimele cuvinte ale copilului jertfit, p. 13. Sartori, op. *cit.,* p. 35.

Ibid., p. 35, citind E. H. Meyer, *Germanische Mythologie,* p. 66.

[5] C. Jung şi K. Kereny, Ein/tihrung in dos *Wesen der Myiholo-gie* (Amsterdam-Leipzig, 1941), p. 117 sq.

[8] Mircea Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* p. 31 sq.

Evident, într-un produs folcloric care si-a dobîndit autonomia şi circulă datorită în primul rînd calităților sale poetice (cum e bunăoară balada sîrbească şi

românească), prezenţa copilului se valorifică mai ales prin elementul patetic pe care îl aduce cu sine. Dar, nici acest element patetic, în aparenţă „profan", activînd adică direct asupra emotivităţii, nu exclude mitul; dimpotrivă, îl reactivează. Patosul, în orice eveniment s-ar dezlănţui el, proiectează acest eveniment în lumea mitică. Iată bunăoară, cum se desprinde din „profan" şi trece în mit soarta copilului Meşterului Manole :

„Copilaşul tău,
Pruncuşorul 'meu,
Vază-l Dumnezeu.
Tu cum l-ai lăsat
In pat,
Desfăşat,
Zînele c-or trece
La el s-or întrece
Şi l-or apleca,
Ţîţă că i-or da;
Ninsoare d-o ninge,
Pe el mi l-o unge ;
Ploi cînd or ploua
Pe el l-or scălda ;
Vînt cînd o sujla,
Mi l-o legăna,
Dulce legănare,
Pin s-o face mare."

Copilul Meşterului, prin simplul fapt că devine orfan în urma jertfirii mamei, e omologat zeilor şi eroilor „co-pii-orfani" (Dionysos, Hermes, Kullervo etc.) [i] şi soarta lui încetează de a mai aparţine omenescului, ea fiind integrată categoriei mitice. Patosul întîniplării tragice nu dezlănţuie numai o emoţie omenească (mila, îndurarea etc.), ci transformă acest material uman în mit, asimilînd orfanul Meşterului celorlalţi „orfani" divini, care au fost crescuţi de zîne, legănaţi de vînt şi scăldaţi de ploaie. Nu mai ştim nimic de soarta copilului Meşterului, dar

[1] Jung şi Kereny, op. cit, p. 41 sq.

eventuala lui „biografie" nu mai prezintă nici un interes, ea neputînd fi altceva decît repetirea dramei mitice a eroului, de pretutindeni şi din toate timpurile. Importantă, în lumea mitului, este investirea lui cu atributele şi destinul *orfanului,* a copilului prin excelenţă, adică a copilului primordial, în absoluta şi invulnerabila lui singurătate cosmică, în perfecta lui *unicitate.* Apariţia unui asemenea „copil" coincide cu un moment primordial : crearea Cosmosului, crearea unei lumi noi, o nouă epocă istorică (Vergii), o „viaţă nouă" în orice nivel al realului. Apariţia „copilului" se întîmplă „în acel timp", „odinioară", „a fost odată ca niciodată...",

„atunci" ; ab *origo, in principia, agre.* Timpul mitic este întotdeauna acelaşi, aşa cum am văzut că este şi timpul sacru, ritual. „Orfanul" din mit retrăieşte clipa (întotdeauna aceeaşi) a începuturilor. El e singur, e unic ; prin el, sau contemporan lui, iau naştere lumile. El creşte nemijlocit în inima elementelor : apă, ploaie, vînt. Este, am putea spune, o repetire a momentului mitic inițial cînd întreaga omenire creştea în sînul elementelor cosmice. De aceea apariția unui asemenea „orfan" este, într-un anumit sens. o regresiune în cosmogonie şi antropogonie.

Iată, deci, cum un element lateral baladelor izvorîte din jertfa zidirii, deşi şi-ar putea justifica prezența – pentru judecata noastră, modernă – prin însuşi conținutul său emotiv şi valențele sale estetice, ne dovedeşte, încă o dată, structura sa mitică. „Autonomia" sa e numai aparentă ; căci desprinzîndu-se din drama centrală, se reintegrează unei alte structuri mitice. Şi nu e deloc întîm-plător că structura mitică în care se reintegrează e aceea a „orfanului", adică o structură cosmogonică („începuturile"). Pentru că, aşa cum vom vedea îndată, balada Meşterului Manole este ea însăşi un produs folcloric de tip cosmogonic, deoarece jertfa zidirii este o imitație omenească a actului primordial al creației Lumilor.

în legătură cu jertfirea copilului la temelia unei noi clădiri – aşa cum o întîlnim în tradițiile germanice şi unele orientale – trebuie să amintim că asemenea sacrificii aveau loc şi în alte împrejurări. Bunăoară, un copil

– 422 –

era jertfit pentru a însănătoşi pe rege. * Este vorba aici numai de o „transfuzie" magică de sînge proaspăt, pentru a-i reda sănătatea şi asigura viața, sau jertfirea copilului „proiectează" pe rege într-o „stare" primordială (sub semnul arhetipal al „începuturilor"), care îl vindecă prin simplul fapt că îl regenerează ? Sîntem îndrituiți să ne punem întrebarea aceasta, şi să ne îndoim de validitatea primei explicații (magia sîngelui – sănătatea), pentru că în Orientul antic se obişnuia ca şeful unui sat sau al unui oraş să-şi jertfească propriul său fiu de cîte ori Comunitatea trecea printr-o mare primejdie. Fenicienii jertfeau copiii întîi născuți în timpul molimelor, al secetei sau al catastrofelor militare. [2] Cui folosea acest sînge tînăr ? E greu de crezut că jertfele erau aduse ca să „îmbuneze" un zeu (bunăoară, cel al războiului). Dacă sacrificiile acestea aveau o coerență (şi *toate* sacrificiile sînt coerente), sensul lor nu putea fi de a „îmbuna" pe zeul războiului, ci de a-1 *întări,* de a-i promova forța sacră şi militară, a cărei zdrențuită puținătate îşi arătase roadele în catastrofa militară. Prin sacrificarea primului copil avea loc o regenerare şi o sporire a *forței* zeului, învățatul suedez Wal-demar Liungman [3] observă că, de fapt, primul născut era fiul zeului, deoarece în Asia fecioarele petreceau o noapte în templele Marii Zeițe, şi zămisleau nu de la soții lor, ci de la reprezentanții zeului (preoții, străinii etc.). Aşadar, se sacrificau, în timp de molimă, secetă, mare primejdie, copiii *zeilor* – cu scopul de a promova şi regenera forța sacră a „părintelui" lor.

Dar, întorcîndu-ne la întrebarea de adineaori, acest sacrificiu aducea pur şi simplu o infuzie magică de forță, ori restaura în toată plenitudinea ei ființa regelui sau a zeului ? Totul ne îndeamnă să credem că sacrificiul copilului avea ca scop o restaurare, o reintegrare în momentul inițial al „începutului". Orice sacrificiu, în el însuşi, se petrecea „în acel timp", adică la început, în realitatea primordială a mitului. Regele sau zeul este „proiectat" prin rit în acel moment inițial, în care a apărut pen-

[1] Krappe, *Balor with the evil eye,* p. 177 sq.

[2] Eusebius, *Praeparatio Evangelii, l,* 10, 29 ; Porphyrios, *De* abstinenți*, II, 56, cf. bibliografie în Frazer, *The Golden Bough,* voi. IV, p. 166 sq.

[3] *Traditionswanderungen Exphrat-Rhein,* voi. I (Helsinki, 1937 ; FFC, Nr. 118), p. 100 sq.

tru întîia oară în glorioasa plenitudine a forțelor sale. „Copilul" împlineşte aici funcția sa arhetipală : tot ce se face sub *semnul* său, se face în perenitate pentru că se face la „începutul timpurilor", în fond, se poate vorbi, în legătură cu toate aceste rituri, de o „eternă reîntoarcere" la ceea ce a fost la început, de o reluare a mersului lumii, de o *reîncepere a* Creației. De cîte ori se întîmplă ceva grav, care amenință integritatea Naturii sau a colectivității, nu se împlinesc acțiuni rituale pentru a *repara* ceea ce s-a greşit – ci, prin magia ritului, se reia totul de la *început,* adică se repetă Creația lumii. Unui zeu obosit şi înfrînt nu i se transfuzează pur şi simplu sînge proaspăt – ci i se indică *semnul* sub care se poate regenera, redevenind ceea ce a fost el „la început".

Ideea aceasta creaturală o regăsim deci în toate ritualele amintite în paragraful de față. O cetate se prăbuşeşte ; un copil jertfit sub zidurile ei o face să dureze. Un rege agonizează ; jertfa unui copil îi restaurează plenitudinea inițială. Seceta bîntuie, reîntorcînd lumea în haosul de dinaintea Creației ; copilul jertfit reactualizează Creația, o face din nou să *fie prezentă* (seceta aduce cu sine o regresiune în amorf, în ne-cultivat, în pre-formal, deci în haos). Catastrofa militară dovedeşte o epuizare a forței zeului războiului ; sacrificarea primilor născuți, a înşişi copiilor zeului, îl face pe acesta să retrăiască momentul primordial al perfectei sale plenitudini. Toate aceste exemple dovedesc că nu e vorba numai de o „transfuzie de putere", ci de o operație mai vastă, de reîntoarcerea la arhetipal, operație care aduce după sine, în chip firesc, regenerarea zeului sau a regelui, sau statornicirea clădirii. Voim să spunem că mentalitatea arhaică lucrează de predilecție cu *întregul,* iar nu cu *părțile.* A petici, a cîrpi, a adăuga, a corecta – sînt operații de o minimă eficiență. Lucrul cel mai sigur este reîntoarcerea la momentul Creațiunii, repetarea singurului act creatural care contează, la prototipul tuturor celorlalte acte divine. Tendința aceasta, transparentă atît în ritualele mai sus amintite cît şi în nenumărate altele, nu e lipsită de semnificație, considerată în ea

însăşi. Demonstrează, încă o dată, setea de real, de ontic, a omului arhaic. Demonstrează, mai ales, setea omului arhaic de a retrăi *întregul,* de a se reîntoarce în „acel timp" crucial, cînd unitatea realului a fost despicată în

miliarde de fragmente prin actul Creației. Căci, oriunde am pleca, de la analiza oricărui rit sau superstiție, descoperim aceeaşi vocație metafizică a omului şi aceeaşi nostalgie a paradisului pierdut.

7. „Substitute" şi „obiecte"

Cu timpul, sacrificiul uman la construcții şi lucruri fabricate a fost înlocuit cu sacrificii animale. Este faimoasa mişcare de translație către „substituire", care marchează o etapă în evoluția mentală a omenirii şi un pas către autonomia sa cosmică. O fază intermediară o găsim în luarea umbrei, obicei răspîndit încă în zilele noastre, mai ales în Balcani. Cel căruia i s-a măsurat umbra şi măsura a fost zidită în temelie, moare curînd. E mai puțin vorba aici de un substitut al sacrificiului uman, cît de un eufemism. In unele locuri se îngroapă oase sau cranii omeneşti ; aşa se petreceau lucrurile în India şi arhipelagul indian, şi multe mănăstiri din Siam şi Cambodgia au la temeliile lor oase de oameni[1]. în Basarabia de Nord se obişnuieşte şi astăzi să se zidească „în clădirea nouă un os de vietate casnică, cu preferință însă os de om". [2] Adevăratul substitut începe cu sacrificiile de animale, în Danemarca se crede că sub fiecare biserică trebuie să fie îngropat de viu un cal[3], în India veche se sacrifica, la facerea altarului, un bou negru sau un țap alb [4]. Oile se jertfesc mai ales în Orient. Se sacrifică de asemenea cîini, pisici, păsări, şi chiar şi şerpi [5].

încă în anul 1880, tinerele perechi nu voiau să se căsătorească în noua primărie din Neuville Chant d'Oisel, dacă nu se tăia un cocoş[6]. în România se obişnuise să

[1] Oldenberg, *Die Religions des Veda* (Berlin, 1894), p. 363 *sq. ;* Andree, *Ethnographische Parallelen,* p. 21 ; Sartori, *op. cit.,* p. 18 sq.

[2] Ciobanu, op. *cit.,* p. 5.

[3] Sartori, p. 19 ; W. Zuidema, „Rev. des Trad. Pop.", XVI, p. 512 ; Sebillot, *Folklore de France,* IV, p. 89.

[4] *Grihyia sutra* a lui Gobhila, cf. Winternitz, articol citat „Mitt. Anthrop. Gesell. Wien", p. 17.

[5] Sartori, *op. cit.,* p. 21 sq. • Sebillot, *Folklore,* p. 96.

se taie un cocoş la casă nouă. In Orientul apropiat se sacrifică animale la punerea temeliei *, sau se repetă sacrificiul chiar pe pragul casei noi. [2] In Herțegovina, în 1872, cînd Dedaga Tchengitch a pus temeliile unui pod, a jertfit pe fiecare lespede de fond o oaie neagră, iar sub fiecare piatră de unghi a aşezat un ducat [3]. Obiceiul de a stropi cu sînge o casă nouă e încă foarte răspîndit. [4] Un

proverb scoțian spune :

If you want the bridge to stand the flood, Lauy the foundation 'mong water and blood"[5].

Toate acestea converg către aceeaşi explicație : construcția nu poate dura dacă nu e „însuflețită", dacă nu i se conferă un suflet – fie el de om sau de animal. „Viața" i se poate insufla uneori nu numai de către cineva care o are în mod vădit (adică, am spune, de către cineva care, pentru judecata noastră „trăieşte"), ci această „viață" îi poate fi transmisă direct din centrele care au primit-o la rîndul lor prin participație : bunăoară, oasele de oameni sau de animale, aşa cum am văzut că se întîmplă în India, Cambodgia, România etc. Oasele acestea sînt încărcate cu *putere,* aşadar pot „însufleți" la rîndul lor o construcție şi îi pot da viață şi durată. Acelaşi lucru îl poate face aurul, prin tot ce aduce el cu sine din nivelul solar căruia îi aparține : forță, durată, eternitate. In Mexic se pune la temelii aur, argint şi perle[6], toate substanțe încărcate cu forțe cosmice, în Polonia şi Belgia se pun la cele patru colțuri ale temeliei ierburi verzi [7]. In alte locuri se mai pun ouă, pîine, vin, sare, lapte, untdelemn etc. [8] Fireşte, o bună parte din cei ce fac asemenea ofrande

[1] S. I. Curtiss, *Vrsemitische Religion im Volksleben die Hen-tigen Orient** (Leipzig, 1903), p. 229. - Jbid., p. 265, 266, 267.

[3] Sebillot, *Travaux publiques,* p. 90.

[4] Sebillot, ibid., p. 98.

[5] *Ibid.,* p. 99.

[6] Sartori, p. 24.

[7] Krauss, Dos *Banopier bei den Siidslaven,* p. 20 ; Sartori, p. 23.

[8] Sartori, p. 24 – 28.

nu-şi mai amintesc de ce le fac. Sau, pe atunci cînd îşi aminteau, le făceau ca un prinos adus duhului local, „noutății" etc. Dar sensul primordial al ofrandelor vegetale, ca şi al celor animale era acelaşi : promovarea construcției în rangul „făpturilor", al existențelor care durează, care trebuie deci „însuflețite" fie prin sufletul sau sîn-gele jertfei, fie prin „puterea" insuflată de anumite substanțe (aur, perle, alimente) sau efigii. *

Am vorbit de mai multe ori pînă acum de „însuflețirea" unei construcții prin sacrificarea unei ființe vii. Trebuie să spunem că nu aceasta este ipoteza la care s-au oprit etnografii şi folcloriştii cînd au voit să explice originea şi sensul unor asemenea rituale. S-au formulat mai multe explicații, care au circulat vreme îndelungată (unele mai circulă şi astăzi) datorită prestigiului ştiințific al autorilor, deşi, după părerea noastră, sînt ori inconsistente, ori insuficiente. Bunăoară, Tylor, şi după el Gaidoz, şi în parte şi Sartori [2] cred că scopul urmărit prin sacrificiile de construcție este să se transforme sufletul victimei în-tr-un demon protector. Pe bună dreptate refuză Wester-marck [3] să accepte această explicație ; pentru că,

spune învățatul finlandez, „fantoma" celui sacrificat anevoie s-ar putea transforma într-un geniu tutelar al propriilor săi asasini.

0 a doua ipoteză care s-a bucurat – şi se bucură încă – de o mare popularitate este aceea a lui Sartori, acceptată în parte şi de Westermarck [4], anume că o construcție supără duhul locului, şi el trebuie împăcat printr-un sacrificiu. Ipoteza aceasta ar putea fi luată în considerație dacă ea ar explica totalitatea sacrificiilor de construcție. Or, cum vom vedea îndată, există sacrificii de construcție în care nu poate fi vorba de un duh al locului (bunăoară, cînd se lansează o corabie sau se aprind focurile sub cazanele metalurgice).

[1] Figurine idoloforme s-au găsit îngropate sacrificial la temeliile caselor din vechiul Orient ; cf. Helene Danthine, *Le dat-tier et Ies arbres sacres* (Paris, 1938), p. 118.

[2] Tylor, *Primitive Culture,* voi. I, p. 160 sq. ; Gaidoz, „Melu-sine", voi. IV, p. 14 sq. ; Sartori, op. cit., p. 32 sq.

[3] Op. cit., voi. I, p. 464 (ed. franceză, p. 468).

[4] Sartori, p. 29 ; Westsrmarck, p. 464.

Crawley şi, în parte, Westermarck[1] cred că sacrificiul se datoreşte spaimei omului primitiv de ceva „nou". Dar am văzut (§ 5) că „ceva nou" poate însemna foarte multe lucruri pentru omul culturilor arhaice. Un lucru nou poate fi o formă a morții, datorită însă altor motive decît cele pe care le consideră antropologul englez, în sfîrşit, Westermarck, după ce aderă într-o oarecare măsură la ipotezele lui Sartori şi Crawley, ajunge la concluzia că majoritatea acestor rituale converg către un sacrificiu de substituire : un om e ucis ca să scape pe ceilalți.[2] Evident, afirmația aceasta, privită în sine, e adevărată : în orice sacrificiu cineva e jertfit ca să scape pe ceilalți. Dar o asemenea afirmație nu explică structura sacrificiilor de construcție. Nu explică, în fond, aproape nimic, căci sub această formulă generală pot fi grupate un număr considerabil de acte religioase şi credințe eterogene. Dacă lucrurile ar fi atît de simple pe cît crede învățatul finlandez, atunci prezența „copiilor" (§ 6) n-ar avea nici un rost ; alegerea locului (vezi mai jos § 8) ar fi inutilă, şi ar rămîne fără nici un înțeles structura cosmogonică a tuturor sacrificiilor de construcție, în fond, dacă totul s-ar reduce la „jertfirea unuia pentru a scăpa pe ceilalți", această jertfire ar putea fi făcută *oricum ;* am asista, cu alte cuvinte, la o anumită „libertate" a schemei sacrificiale. Lucrurile se petrec, însă, tocmai contrariu : toate aceste sacrificii prezintă o structură similară, structură uşor omologată cu sacrificiul primordial care a avut loc la Creația lumii...

Cît de neîndestulătoare sînt explicațiile învățaților mai sus amintiți se va înțelege cu cît vom înainta în comentariul de față. Sacrificiile de construcție, au jca_scop_ „însuflețirea"

„însuflețire" nu se" face *oricum* (adică simplu o făptură vie), ci se face în

con&zmjiate.cu jun model divin, repetîndu-se actul inițial al Creației^ Cu _alie cuvinte, sensul originar al acestor , sacrificii nu_jgra_:_jje jertfeşte *pentru ca* să se însuflețească un lucru – - j:i :_se " jertfeşte pentru că *aşa s-a tăcut „la început",* cînjLjjiu T luat naştere lumile, şi pentru că *numai aşa* se însuflețeşte un lucru şi i se conferă^realitate şi durată. Evident, sensul

[1] Crawley, *The Mystic Rose,* p. 25 ; Westermarck, p. 463, 465.

[2] Westermarck, p. 466 (ed. franceză, p. *410).*

acesta originar a fost în cele mai multe cazuri uitat. Dar prezența lui e pretutindeni identificată ; în „căutarea locului", în frecvența „copilului", în omologarea zidirii casei cu facerea Lumii etc. Vom vedea îndată că „însuflețirea", ea însăşi, nu este o credință simplistă, explicabilă printr-un animism general omenesc (animism care, în acest sens general, n-a existat niciodată în realitate), ci se încadrează într-o teorie mai vastă. Pentru a face inteligibilă această încadrare, să examinăm o nouă serie de fapte.

Am amintit pînă acum rituale, superstiții şi legende în legătură cu construcțiile (biserici, oraşe, poduri, case, străzi etc.) întîlnim sacrificii identice (jertfirea unui om), bunăoară la deşțelenirea unui teren virgin [1], sacrificii în care identificăm nu numai teama de „ceva nou", ci în primul rînd un act de creație şi organizare, similar actului prin care haosul a fost transformat de către zei în Cosmos (cf. ritualele de „luare în posesiune", (§ 1). în insulele Fidji se împlinesc aceleaşi sacrificii la o casă nouă ca şi la lansarea unei bărci noi [2]. Se sacrifică luntrilor noi şi în insulele Solomon, în Noua Georgie etc. [3] Vikingii legau un sclav de tălpici, pentru ca chila corăbiei noi să fie înroşită de sînge [4]. Cînd, în 1784, beiul de Tripoli a lansat un nou vas de război, un sclav negru se afla legat de prora vasului. [5]

Dar cele mai semnificative exemple în această privință se întîlnesc în clasa sacrificiilor umane şi animale, împlinite ca să se facă să curgă apa într-un eleşteu. Profesorul Przyluski a colecționat nenumărate documente din folclorul unei înapoiate populații indiene pre-ariene, San-tali. [6] Ele nu se pot explica decît dacă sacrificiul uman e împlinit cu un scop „creatural" : pe de o parte, imitația gestului primordial, al Creației, care face ca toate lucrurile *să fie,* şi să fie aşa cum le este rînduiala, deci şi eleş-teul trebuie să aibă apă multă şi bogată ; pe de altă parte

[1] Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites, p.* 573.

[2] Frazer, *Belief in Immortality* (London, 1922), voi. I, p. 446.

[3] Sartori, op. cit., p. 7 – 8.

* Westemarck, op. cit., voi. I, p. 453 (ed. engleză).

[5] Ibtd.

[6] J. Przyluski, *Leş Empales* („M61anges Chinois et Boud-dhiques", voi. IV, Bruxelles, 1936, p. 1 – 51), p. 10, 12, 13, 24 (referințe), 26.

(tot gest „creatural"), însufleţirea eleşteului, transformarea lui dintr-un lucru mort, sau agonizat, într-un lucru viu. Cum nimic nu poate dura decît în măsura în care are viaţă şi suflet, adică în măsura în care este făcut aşa cum a fost făcut Cosmosul – nici eleşteul nu-şi poate recăpăta funcţia lui firească, viaţa şi sufletul lui, decît dacă i se conferă toate acestea printr-un sacrificiu, printr-un ritual de translaţie a vieţii şi sufletului jertfei.

Astfel se explică de ce bărcile au desenate la proră (de ex. în Egipt) un ochi omenesc. Nu este numai un substitut – dacă nu cumva este unul – al jertfei umane. Este „însufleţirea" bărcii, integrarea ei în ordinea lucrurilor vii, organice. O barcă prevăzută cu un ochi este transformată într-un corp omenesc ; are „viaţă", are „suflet" ; are, deci, *putere,* aşa cum au lucrurile vii şi însufleţite, şi puterea aceasta o face să existe şi să dureze.

Sacrificiul uman e prezent în pragul oricărei *activităţi iniţiale* aşadar, ori de cîte ori se repetă gestul Creaţiei. De aceea, după spusa lui Plutarch, sacrificiul uman *e* necesar reuşitei metalurgiei. [1] Am arătat într-un studiu precedent[2] legăturile organice între tehnicile metalurgice şi cele obstretice ; cazanul de topit minereul este asimilat matricei, minereurile sînt numite „embrioni", acţiunea prin care se dobîndeşte metalul din minereul brut este similară „coacerii" sau transformării „embrionului" în „copil" etc. Metalurgia este o tehnică „creaturală", ea nu însufleţeşte, e drept, minereurile, pentru că ele „trăiesc" sub forma de embrion în marea matrice telurică (Magna Mater = pămînt), dar le maturizează, le grăbeşte creşterea organică, transformarea lor dintr-un lucru „necopt" într-unul „copt", şi, ca atare, colaborează cu Natura, o continuă şi o desăvîrşeşte (întocmai ca agricultura – care şi ea e înţeleasă, încă în secolul XVIII, ca o desăvîrşire a Naturii). Nu numai tehnicile metalurgice implică necesitatea sacrificiilor umane (în foarte obscure practici metalurgice se folosesc foetuşi, ca şi cum s-ar fi încercat pacificarea „mamei" telurice prin ofrande corespunzătoare minereurilor-embrioni care îi sînt răpiţi înainte de timp), ci şi deschiderea minelor. De aceea se crede în foarte multe

[1] **Plutarch, *Parall. 5,* 306 sq.**

[2] *Mettalurgy, Magic and Alchemy* (Paris, 1939) extras din „Zalmoxis", I, p. 85 – 129.

părţi că cel care descoperă o mină moare foarte curînd. Este un teritoriu „haotic", care se transformă în cosmos ; sau, este un „organism" (mina este asimilată în foarte multe tradiţii uterului teluric) care nu poate dura decît în măsura în care rămîne viu ; şi un lucru viu trebuie să aibă suflet. Dacă oamenii nu însufleţesc mina printr-un sacrificiu, mina îşi dobîndeşte ea singură acest suflet, lu-îndu-1 de la primul om care intră în ea. Căci, dacă încercăm să ne înfăţişăm universul aşa cum îl gîndesc oamenii culturilor arhaice, ajungem la concluzia că

„lucrurile făcute" au sete de viață şi durată ; odată făcute, ele vor să dureze, şi dacă omul nu le ajută să dureze printr-un suflet pe care li-1 oferă, ele şi-1 smulg singure, sorbindu-1 de la primul muritor care intră în atingere cu ele. Este un soi de vampirism al lucrurilor făcute de mîna omului ; deşi nu aparțin vieții, ele vor să se integreze ei. Este un asalt al lumii anorganice – pentru că şi aceasta, pentru omul arhaic, are viață – ci al „lumii fabricate", către viață, către însuflețire şi durată. Omul nu e presat numai „de sus", ci şi „de jos", din lumea pe care o face el, o aduce el în ființă. De aceea tot ce e „nou", ce e necunoscut, e primejdios. Pentru că prin simplul act al contactului sau cunoaşterii, obiectul necunoscut capătă ființă şi e insuflat în dorința de a dura. Acest prim contact *e* fatal, căci trezindu-se la starea de ființă, obiectul, pînă atunci inexistent pentru că nu era cunoscut, „vrea" să dureze, şi îşi extrage viața vidînd pe om de a sa.

Este foarte greu de „realizat" o asemenea concepție a lumii împrejmuitoare, însă ne-am propus să valorificăm viața aşa cum şi-o înfățişează omul arhaic. Intr-o asemenea imagine a lumii, aşa se comportă „obiectele manufacturate", şi aşa simt, voiesc şi gîndesc ele.

8. *Alegerea locului şi consacrarea „Centrului"* Alegerea locului pe care se va ridica biserica, oraşul sau casa se face cu o deosebită grijă. O seamă de legi şi protocoale geomantice trebuiesc îndestulate. *l* Astfel începutul baladei noastre aminteşte că :

* Problema aceasta e prea vastă pentru a o putea discuta în comentariile de față. Cf. pentru alegerea terenului casei sau sanctuarului, P. Saintyves, *Essais de folklore biblique* (Paris, 1922), p. 104 sq. ; tbid., p. 180 sq., fundarea unui oraş.

Pe Argeş în jos, Pe un mal frumos, Negru Vodă trece Cu tovarăşi zece... Merg cu toți pe cale Să aleagă-n vale Loc de Mănăstire *Şi de pomenire...*

Locurile nu se aleg la întîmplare, nici după motive profane – frumusețe, sanitare, strategie etc. Pretutindeni se ține seamă de un canon geomantic sau magic (după cum „teoria" implicată în acel canon este coerent păstrată, sau degradată prin infantilismele atît de frecvente la popoarele „primitive"). Vietăți de tot felul împlinesc rolul de *a* valida alegerea locului destinat unei anumite construcții. Astfel, estonienii pun pe aria unde voiesc să ridice un grajd ierburi şi zdrențe ; dacă se adună furnici negre, e semn bun ; dacă, dimpotrivă, vin furnici roşii, e semn rău, şi în trei zile se găsesc sub ele viermi, e semn bun. *i* Sartori (op. *cit.,* p. 4, nota) a adunat o imensă bibliografie în legătură cu validarea prin tot felul de animale a locului destinat unei construcții sau aşezări omeneşti. In Ucraina se pune pîine si apă ; dacă rămîn intacte pînă a doua zi, locul e bine nimerit. [2] Aceeaşi credință la volhinieni ; aceştia pun pîine, sare etc. şi aşteaptă nu o zi, ci 2-3 zile. [3] In Africa, lucrurile se petrec tocmai invers.[4] Tribul Maravi (la răsărit de lacul Nyassa), bunăoară, consultă în acest chip duhul locului care se află, ca de obicei, lîngă un

pom ; se pune puțină făină la rădăcina pomului şi dacă 24 de ceasuri făina rămîne neatinsă e semn că duhul a respins alegerea făcută, şi atunci se caută altul. [5] în India se crede că de multe ori divinitățile locale, chtoniene, se întrupează în corpul arhitectului în timpul plănuirii sau construcției casei, şi apoi dispar ; de aceea e nevoie de sacrificii. [6] Dar

Grimm, *Deutsche Mythologie,* ed. IV, voi. III, p. 491.

Krauss, *Volksglauben d. Suedslaven,* p. 158 sq.

Ciobanu, *op. cit.,* p. 8.

„Globus", voi. 50, p. 299 ; Sartori, p. 3.

R. Andree, *Ethnographische Parrallelen,* p. 24, unde se mai dau şi alte exemple.

[6] Cf. bunăoară, Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi – Paris, 1935), voi. I, p. 260, 261.

această credință este ori degradată, ori paralelă concepției generale care stă la baza geomanciei, şi despre care ne vom ocupa îndată.

In continuare, balada ne înfățişează întîlnirea lui Negru Vodă cu acel „biet ciobănaş, din fluier doinaş".

Şi cum îl vedea Domnul îi zicea : „Mîndre ciobănaş Din fluier doinaş ! Pe Argeş în sus Cu turma te-ai dus, Pe Argeş în jos Cu turma ai fost, Nu cumva-ai văzut Pe unde-ai trecut, Un zid părăsit Şi neisprăvit, La loc de grindiş La verde-aluniş ?" „Ba, Doamne-am văzut Pe unde-am trecut Un zid părăsit Şi neisprăvit, Cîinii cum îl văd La el se reped Şi latră-a pustiu Şi urlă-a morțiu." Cît îl auzea Domnu-nveselea Şi curînd pleca, Spre zid apuca...

Este destul de obscură această căutare din partea Domnului a zidului „părăsit şi neisprăvit". Voia el cu tot dinadinsul să continue încercarea unui predecesor, despre care balada nu ne spune nimic ? I se păreau sorții de izbîndă mai siguri dacă relua o acțiune întreruptă, dacă încerca să integreze opera lui unei anumite tradiții ? Sau, aşa cum interpretează domnul Caracostea, elementul acesta este introdus pentru a întări atmosfera fatidică a baladei, adică

este o creație ce ține de structura estetică a materialului, iar nu de implicațiile sau reminiscențele sale metafizice şi rituale ? Pentru că obiceiul este tocmai contrariul : urmele vechilor clădiri sînt nefaste şi locurile acelea trebuiesc ocolite. Dacă o casă se ridică pe un teren unde a fost cîndva o construcție, oamenii mor. [l] Aceeaşi temere de locurile cîndva umblate, şi apoi căzute în părăginire, explică de ce în Ucraina, şi aiurea, nu se înalță o casă pe un fost drum.[2] Temere uşor de înțeles, de altfel ; pentru că dacă într-un anumit loc au fost cîndva aşezări omeneşti şi astăzi n-au mai rămas decît ruine, înseamnă că acele aşezări n-au putut dura, fie pentru că au fost greşit alese sau nemulțumitor sanctificate prin rituri, fie că s-a întîmplat acolo o anumită dramă, care a inhibat văzduhul cu ființe nocive, fatidice.

In orice caz, nu e prielnică o reluare – care, de fapt, este întotdeauna un act de *creație* – a unor acțiuni eşuate. Repetarea, integrarea, se face întotdeauna în sens pozitiv. Se imită acelaşi şi aceleaşi acte creaturale, victorioase, spornice, întreaga viață a omului este, în realitate, o continuă reluare a unor gesturi primordiale – reductibile la cîteva arhetipuri – dar fiecare din ele este într-un anumit sens o theophanie. în India, bunăoară, imensa pluralitate a actelor umane se reduce la theophania solară a lui Agni, zeul principiu al focului. Cele mai neînsemnate gesturi umane, ca şi cele mai responsabile acțiuni rituale, sînt subsumate aceluiaşi model cosmic : trecerea principiului din faza nemanifestată în cea manifestată, theophania.

Ca să ne reîntoarcem la ceremonia alegerii locului favorabil construcției, ne amintim că într-unul din *Exempla* tradus de Gaster, astrologii au fost chemați ca să-şi dea părerea asupra regiunii unde regele se hotărîse să înalțe o cetate. Astrologii, sau mai precis geomancienii, sînt indispensabili în asemenea operațiuni. In India, „înainte ca o singură piatră să fie aşezată... astrologul arată ce punct din temelie se află exact deasupra capului Şarpelui care susține lumea. Meşterul zidar îşi face un țăruş din lemnul unui arbore *Khadira,* şi cu o nucă de cocos bate țăruşul în pămînt exact în acest punct, astfel ca el să se înfigă şi să

[1] Exemple în Sartori, p. 4 cu bibliografie.

[2] Sebillot, *Travaux publics,* p. 6 ; Sartori, p. 4.

fixeze bine capul Şarpelui".[1] O piatră de temelie *(padma-sila)* este aşezată deasupra țăruşului. Operația aceasta, fără îndoială, este împlinită cu scopul de a evita cutremurele de pămînt provocate de mişcările capului Şarpelui subteran, care susține lumea (Shesha, Ananta, Ahir Budhnya, Ahi-Vrtra). [2] Intr-o baladă culeasă la Delhi, „Balada stîlpu-lui de fier", se spune limpede că țăruşul străpunge capul Şarpelui, iar cînd e scos „deodată cutremure clătină cîmpia".:! UnuPdin eroii baladei, un brahman, întreabă : „Cum ar îndrăzni un muritor să dea Regelui Şerpilor o lovitură mortală ?". Sau, cu alte cuvinte, aşa cum se întreabă Paul Mus : „Cum e posibil ca fiecare casă să poată fi aşezată exact deasupra capului Şarpelui mitic, susținătorul lumii ?". La aceste întrebări, Ananda Coomaraswamy răspunde amintind că „buricul pămîntului" *(nabih prthivyah),* sub care se află Şarpele susținător al lumii, „nu este un loc situat topografic, ci un loc în principiu, a cărui ipoteză poate fi considerată orice „centru" bine stabilit şi consacrat, în acest sens, şi întocmai cum *forma humanitatis e* prezentă în orice om, forma unicului Şarpe este o prezență actuală oriunde un „centru" a fost ritual determinat/'

Intr-adevăr, dacă orice act de luare în posesiune sau *de* construcție este imitat după arhetipul cosmic al Creației Lumii, atunci acest act trebuie să aibă loc în „centrul" lumii, deoarece, după multe tradiții (amintite în cartea noastră *Cosmologie şi alchimie babiloniană)*[5], Creația *a* început dintr-un centru. Şarpele teluric

odihneşte încolăcit sub pămînt, însă capul lui se află exact în centrul pămîntului. Construcția oricărei case implică străpungerea capului marelui şarpe, aşadar presupune crearea rituală a „centrului". Evident, spațiul în care are loc acest „centru" nu e spațiul nostru, profan, pentru că altminteri ar fi cu neputință multiplicitatea „centrelor" ; or, atît indienii cît şi celelalte popoare care cred că fiecare casă pe care o

Sinclair Stevenson, *The rites*

1920), p. 354.

twice-horn (Oxford,

. P. Mus, *Barabudur, I,* p. 207.

Waterfield and Grierson, *The Lay oi Alba* (Oxford, 1923), p. 276 sq. citat de Ananda Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome* (extras din „The Indian Historical Quarterly", voi. XIV, 1938), p. 20.

[4] Coomaraswamy, op. cit., nota 28, p. 20 – 21. [3] Pag. 32 sq.

construiesc se află *exact* în „buricul pământului", nu se îndoiesc nici de unicitatea „centrului", nici de multiplicitatea caselor, templelor, oraşelor etc. Unicitatea „centrului" este validată metafiziceşte, pentru că nimic nu poate dura dacă nu e înfăptuit în *real,* adică în conformitate cu arhetipul cosmic al Creației ; multiplicitatea „centrului" este un dar al experienței imediate. Dar această experiență imediată, profană, cunoaşte alt spațiu decît spațiul mitic şi metafizic, întocmai după cum cunoaşte alt timp. Ritualele se petrec întotdeauna *ab origo,* în acelaşi timp mitic al începutului ; el nu curge şi nu e ireversibil, întocmai cum *toate* ritualele se petrec înlăuntrul aceluiaşi timp mitic, static, tot aşa toate construcțiile îşi au „centrul" într-un spațiu mitic. „Coincidența" între timpul mitic şi timpul concret, între spațiul mitic şi spațiul simțurilor noastre, se dobîndeşte prin acelaşi paradox ritual care face posibilă coincidența între tot şi *parte,* între *ființă* şi *neființă,* între *efemer* şi *nemuritor* etc.[1]

Ritualul fixării capului Şarpelui prin țăruşul de sub piatra fundamentală nu se petrece numai prin spațiul mitic (adică, în „centrul" lumii), ci şi într-un timp mitic. Intr-a-devăr, el nu este decît repetarea gestului primordial al zeilor cînd au stabilizat pămîntul. Căci, „la început", pămîntul „tremura ca o frunză de lotus, deoarece Vayu (vîntul Spiritului) îl sufla încoace si încolo... Zeii au spus : Haide să fixăm suportul acesta." '[2] Şi 1-au fixat, aşa cum a făcut Soma *(Rig Veda,* II, 12, 2) sau Indra cînd acesta din urmă a „lovit Şarpele în vizuina lui." [3] Dar lovirea Şarpelui nu este decît o formulă mitică a gestului creației ; căci şarpele simbolizează Haosul (monstrul serpentin Tiamat din care, după tradiția mesopotamiană, a fost făcut, prin îmbucătă-țire (lumea) amorful, nemanifestatul. Indra atacă monstrul mitic Vrtra, care conf iscase Apele *(apah)* şi le păzea în scorbura munților, monstru serpentin identic lui Ahi (marele Şarpe), şi îl despică în

două cu un fulger. Confiscarea Apelor înseamnă : 1) ori că Vrtra era stăpînul lor absolut, aşa cum era Tiamat sau orice altă zeitate ophidiană, pe întreg Haosul înainte de Creaţie ; 2) ori că marele Şarpe, păzind

1 Cf. Cosmico! *homology and Yoga,* passim ; Mitul *reintegrării,* îndeosebi, p. 60 sq.

[2] *Satapatha Brahmana,* II, 1.1.8 – 9.

[3] *Rig Veda,* VI, 17, 8.

apele numai pentru el, lăsase lumea întreagă bîntuită de secetă ; fie că această confiscare se petrece înainte de Creaţie, fie că ea are loc într-un anumit moment posterior facerii lumii, sensul rămîne acelaşi; Vrta „împiedică" *l* lumea să se facă sau să dureze. Simbolul nemanifestatului, al latentului sau amorfului, Vrtra, înfăţişează Haosul de dinainte de creaţie. „Neîmpărţit *(aparvan),* nedeşteptat *(abudhyam),* dormind *(abudhyamânam),* cufundat în cel mai adînc somn *(sushupanam),* întins *(asayanam)",* aşa 1-a întîlnit Indra înainte de a-1 fulgera, despicîndu-1 (Rig *Veda,* IV, 19.3). Şi prin despicarea lui a luat naştere lumea, sau a putut renaşte, căci Apele s-au revărsat şi au rodit pămîntul.

Astfel, ţăruşul care străpunge capul Şarpelui sub piatra de temelie imită fulgerul lui Indra care, în alt text, „retează capul" lui Vrtra (Rig *Veda,* I, 52.10). Explicarea ritualului ca o măsură de prevedere împotriva cutremurului poate fi posterioară, ea este, în orice caz, coerentă cu simbolismul analizat mai sus. Deoarece cutremurele sînt ele însele manifestări ale aceloraşi forţe ophidiene care stă-pîneau Haosul înainte de Creaţie, şi-1 vor stăpîni din nou în momentul apocaliptic al „marii descompuneri" *(maha-pralaya),* cînd totul se va contopi într-o singură masă amorfă. Şarpele teluric cutremură lumea ca s-o reîntoarcă în haos. El rămîne un simbol al regresiunii în nemanifestat sau ai „împiedicării", al inerţiei care se opune oricărei „forme", oricărui act de creaţie. Deci, magic : apărîndu-se de cutremur ; mitic : imitînd gestul lui Indra cînd a îmbu-căţit pe Vrtra – geomantul care bate ţăruşul în „centrul" lumii, ca să asigure durabilitatea casei pe care vrea s-o construiască, retrăieşte şi reface, în acel timp şi spaţiu al „începutului", momentul crucial al Creaţiei lumii din haos.

Capitala Suveranului perfect se află, pentru chinezi, tot în centrul lumii. Acolo se ridică un arbore miraculos, care reuneşte lumea subterană cu cerurile, aşa cum făceau templele sau cetăţile babiloniene. [2] Arborele acesta se numeşte Lemn înălţat *(Kien-mou)* şi se spune că nici un lucru care, alături de el, se ţine perfect drept, nu dă umbră. De aceea, înainte de a se funda o capitală, geo-

» Mefisto este „tatăl tuturor împiedicărilor" (Foust vert 6205), cf. Mitwl *Reintegrării,* p. 14 sq.

" Cf. Cosmologie *ţi alchimie babiloniană,* p. 28 sq.

mancienii ridică un gnomon ; la amiaza zilei solstițiului de vară, acesta trebuie să nu aibă umbră.[1] Capitala perfectă era modelul imitat de toate celelalte construcții. Orientarea caselor trebuind să fie făcută în conformitate cu normele cosmice, „balaurul" juca şi aici un rol important.

Am arătat în *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (capi) că, în anumite tradiții, există o perfectă omologie între lumea pe care şi-o *face* omul (țări, cetăți, locuințe) şi lumea cerească, reprezentînd prototipul ideal. Fiecare templu, ca şi fiecare oraş sacru este o *imago mundi;* şi este o imagine a lumii pentru că se află în „centru". Simbolismul centrului implică în acelaşi timp şi ideea de *real,* şi ideea de *total :* pentru că Creația a început dintr-un „centru" şi de aici lumea întreagă a fost „țesută" sau „lărgită" pînă la marginile ei actuale, „întocmai după cum embrionul creşte de la buric în afară, tot aşa Dumnezeu a început să creeze Lumea de la buric şi de acolo s-a răspîndit în toate direcțiile", spune o tradiție semită.[2] în *Matsyapurana* se povesteşte cum lumile au luat naştere din buricul lui Vishnu, care plutea pe apele primordiale.[3]

întocmai cum lumea a început să fie creată dintr-un centru, oraşele se fundează printr-o ceremonie care are ca scop găsirea şi consacrarea unui centru, urmată apoi de transformarea lui în altar. Iată cum înfățişează *Frobenius* fundarea unui oraş fortificat la populația africană Mande, originară din Nordul Africii, dar alungată şi refugiată în Sudan. Nobilii *(horro)* pleacă într-o expediție depărtată cu barzii *(djalii)* şi fierarii *(numu)* care le sînt credincioşi. Aceştia din urmă consultă oracolul pentru a verifica dacă regiunea aleasă de *horro e* sau nu propice.[4] Aşază pe acel

'Marcel Granet, *La pensee chinoise* (Paris, 1934), p. 323, 324.

[2] *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* p. 32, citînd A.J. Wen-sinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navei of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 19.

[3] Despre identitatea „buric" – „centru", cf. Cosmologia, p. 37 sq.

* Meşterii fierari sînt. în unele cazuri, chiar şi fondatori de oraşe ; aşa se petrec lucrurile, bunăoară, cu triburile Mosengere şi Basakata, cf. Walter Cline, Mining *and Metallurgy in Negro Africa* (Paris, 1937), p. 124. In Congo, tribul Ba Lolo crede că fierarii sînt de obîrşie aristocratică şi chiar regală, ibid., p. 22. Despre „secretele metalurgiei" şi sensul lor cosmologic, cf. *Metallurgy, Magic and Alchemy,* p. 6 sq.

loc găini, şi dacă nu sînt devorate în timpul nopții de şacali şi hiene, validitatea regiunii este verificată. Atunci, la apariția primei luni noi, „se ridică în jurul focului o îngrămă-dітură în formă de cerc sau pătrat. De la început se prevăd patru porți : la Răsărit, la Nord, la Apus, la Sud". Apoi tinerii cavaleri împreună cu fierarii fac de trei ori înconjurul locului, purtînd cu ei un tînăr şi puternic taur. Cînd îngrăditura e gata, cel dintîi Care intră nu sînt oamenii, ci taurul cu patru

vaci. După ce taurul a gonit trei din cele patru vaci, este sacrificat; carnea e în parte mîncată de cei de față (care sînt astfel uniți, ei şi progenitura lor), în parte consumată în focul ritual. Organul generator al taurului este uscat la foc şi îngropat. In ultima zi a lunii vizibile, în mijlocul îngrăditurii, „în aceeaşi zi se ridică deasupra cavoului care conținea relicva un altar în formă de phalus ; se sapă alături un şanț destinat sacrificiilor, unde mai tîrziu trebuie să curgă sîngele la schimbările lunii. Se sacrifică întotdeauna trei animale la altar, însă la alte date, patru, deasupra şanțului." [1]

Multe credințe se regăsesc implicate în această ceremonie africană[2], dar ceea ce ne interesează în primul rînd este prezența „centrului" în jurul căruia se fundează ritual cetatea. Cercul sau pătratul, avînd în centru altarul phalomorph, înfățişează aşezarea omenească în momentul în care ea devine *reală,* cînd capătă, adică, ființă. Acest act de fundare este copia actului primordial de creație, şi noua cetate devine implicit o *imago mundi.* îngrăditura desparte ceea ce *este* de ceea ce încă nu este, sau este numai într-un chip aproximativ, sau este potrivnic.

Valabilitatea cosmologică a acestei îngrădituri originare, prin care ia naştere o nouă aşezare omenească, nu este infirmată de eventualele sau posterioarele valori acordate ei. îngrăditura şi şanțul, ca şi, în alte părți, labirin-

[1] L. Frobenius, *Erlebte Erdteile,* voi. VI, rezumat de autor în *Kulturgeschichte Afrikas* (citez după ediția franceză, *Histoire de civilisation africaine,* p. 155).

[2] „Africană", ca şi oricare altă desemnare rasială sau geografică pe care o facem în studiul de față, nu implică întotdeauna o origine independentă a credinței respective. In paginile acestea ne propunem în primul rînd să descifrăm sensul şi coerența ritualelor, miturilor şi cosmologiilor, suspendînd orice discuție asupra originii lor istorice.

439

tele şi zidurile, pot avea – in afară de rostul lor primordial, de *creație* a cetății – şi un scop apotropaic : să țină în afară duhurile rele, forțele nocive. Iar mai tirziu, dnd orizontul spiritului nu va mai fi dominat cu exclusivitate de obiecte, forțe sau duşmani „nevăzuți", aceleaşi ziduri şi labirinte vor folosi ca mijloace de apărare împotriva adversarilor. Voim să spunem că şi în cazul „oraşelor", ca şi în atîtea alte cazuri, asistăm la o continuă degradare a sensului primordial, la o cădere în concret care uneori face aproape imposibilă descifrarea „originalului" metafizic ce, cu necesitate, *trebuie* să existe înapoia oricărui act omenesc. Nu e locul aici să cercetăm mai cu de-amă-nuntul problema labirintului (asupra căreia nădăjduim să publicăm curînd un studiu special), dar este evident că toate asemenea construcții au fost făcute, la început, nu ca mijloace de apărare împotriva oamenilor, ci ca mijloace de apărare împotriva „răului", a duhurilor şi a morții. Nu strategia militară, ci ritualul şi metafizica au dus la descoperirea, folosirea şi desăvîrşirea lor. întocmai după cum nu după poziția ei strategică era aleasă aria unei cetăți, ci după un

canon cosmologic bine stabilit. In fond, poate că nu ne depărtăm prea mult de adevăr afirmînd că, şi într-un caz şi în altul, tot de „strategie" erai vorba, numai că, aplicată pe niveluri diferite şi folosind valori diferite. La început, poziția strategică a unei cetăți însemna validitatea ei metafizică, invulnerabilitatea ei față de forțele demoniace, haotice, față de „rău". Mai tîrziu, aceeaşi poziție strategică se verifică prin rezistența ei față de adversarul uman. Dar şi într-un caz, şi în celălalt, tot de apărare împotriva morții era vorba, într-un cuvînt, de *durată.* Ceva mai mult : procesul de degradare, dacă a dus la uitarea semnificației originare a unei acțiuni sau unui gest, n-a putut întotdeauna suprima *prezența* acelui gest; i-a schimbat doar interpretarea.

Revenind la ceremonialul de fundare a oraşelor, ne amintim că antichitatea ne-a transmis două tradiții privitoare la fundarea Romei. Una vorbeşte de un cerc tras cu plugul, avînd în centrul lui o groapă, pe care romanii o numeau *Mundus.*[i] Ovidiu (Foşti, IV 819) spune că deasupra acestei fossa se afla un altar. Altă tradiție vorbeşte de

Plutarh, *Romulus,* VIII.

o *Roma* quadroto.[1] Nu intrăm în lunga controversă purtată, de către învățați în jurul acestei duble tradiții: e probabil, aşa cum s-a arătat în ultimul timp, că modelul originar al Romei a fost un pătrat într-un cerc. Ceea ce ne interesează aici este faptul că şi Roma, ca oricare alt oraş „sacru", a fost clădită pornind de la „centrul" (alta-*rul-Mundus).* Dubla tradiție a cercului şi pătratului[2] se regăseşte şi în alte regiuni, bunăoară în India. Mormîntul indian avea deasupra o stupe circulară, sau o suprastructură pătrată. Şi una, şi cealaltă, însă, erau o *imago mundi;* ele reprezentau fie „muntele cosmic", fie „centrul" lumii.

Creația n-a avut loc numai începînd din centru, ci a avut loc la *începutul anului.* In aproape toate culturile arhaice, începutul anului este o reluare a Creației, şi este celebrat cu o serie de rituale şi drame care au ca scop reactualizarea tuturor forțelor cosmice care atunci, în clipa Creației, erau active şi integrale. *Timpul* a devenit real în momentul cînd Cosmosul a luat ființă. Coincidența aceasta a Creației cu începutul de an a fost păstrată în amintirea multor popoare, deşi aproape pretutindeni înțelesul ei metafizic s-a pierdut. Aşa, bunăoară, tătarii din Persia seamănă şi astăzi grăunțe într-o oală cu pămînt, la începutul anului (solstițiul de primăvară), spunînd că asta e o amintire a Creației.[3] După cum se ştie, obiceiul de a semăna grîu în oale cu pămînt e foarte răspîndit şi, mai ales, de o impresionantă vechime, el existînd deja în cele mai arhaice straturi ale ritualului agricol egiptean.[4] Reminiscența mai sus citată (tătarii din Persia) e impresionantă pentru că păstrează pînă în zilele noastre binomul cosmologic „Creație" – „începutul anului".

După tradiția mesopoțamică, zeii creează, înainte de toate, cetatea, locul

stabil.[3] Acelaşi gest de „creație a unui loc stabil" îl repetă omul nu numai cînd îşi construieşte

[1] Dionysius din Halicarnas, I, 79 cf. şi Kereny, *Einfuhlung,* p. 21 sq.

[2] Cf. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* (London, 1927), 2 volume.

[3] Lossy, *Muhsrram Mysteries* (Helsinki, 1916), p. 219, 223.

[4] Cf. acum în urmă W. Liungman, *Euphrat-Rhein,* voi. I, p. 103 sq.

[5] *Euuma Elis, U Poema della Creazione* (trad. G. Furlani, Bologna), p. 16 ; G. Furlani, *La religione* bobilonese *e assira,* voi. II, p. 15 sq.

– 441 –

locuința – ci chiar atunci cînd se apără spiritual, cînd construieşte propria sa mîntuire. Orice practică ascetică începe printr-o *aşezare,* printr-o fixare într-o anumită poziție corporală *(asana),* care are ca scop nu numai rarefierea stărilor de conştiință şi concentrarea lor asupra unei singure imagini, ci marchează în acelaşi timp trecerea de la condiția profană (psihologic şi metafizic „nomadă", risipită, frivolă, iresponsabilă) la condiția prealabilă salvării. Similitudinea între actul Creației şi actul meditației sau contemplației mistic-ascetice, prin care se dobîndeşte salvarea, merge chiar mai departe. Neofitul începe, prin practicile lui contemplative, o *viață nouă.* Ca să poată contempla fără să fie turburat de inevitabilele fluctuațiuni ale vieții sale psihomentale, el se apără construindu-şi o imagine care îl izolează de chemările lumii din afară şi asupra căreia se concentrează pentru a-şi putea unifica fluviul stărilor de conştiință.[i] Orice meditate religioasă şi orice concentrare corespunde unei ieşiri din haos, unei ancorări într-un „loc stabil". Meditațiile şi concentrările apără de „risipire", de fluctuație haotică, de resorbirea în amorf. De aceea frecvența simbolurilor „insulei", a „diamantului", a „pietrei din capul unghiului", a „tronului" etc. în textele ascetice şi mistice. Toate aceste simboluri formulează, pe niveluri diverse şi cu aplicațiuni felurite, *realitatea* aşa cum se manifestă ea în oceanul latențelor sau al iluziilor.

In practica mistic-ascetică, „viața nouă" pe care o inaugurează exercițiile spirituale este, ca şi în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru, la realitatea ultimă. Ne-am depărta prea mult de subiectul nostru dacă am intra în amănunte, dar putem aminti că orice pelerinaj la un loc sfînt, orice vizită la un templu etc. este un drum către „centru". Salvarea poate fi tradusă prin nenumărate formule, însă una din cele mai cuprinzătoare este : „drumul spre centru". Nu e lipsită de semnificație meditația omphalică pe care o întîlnim atît în India cît şi la Hesy-chaştii Muntelui Athos. - Buricul este şi el un simbol al centrului.

Cf. cartea noastră *"Yoga. Yoga,* p. 87 sq.

– 442 –

Dar, ca să ne reîntoarcem la omologarea meditației cu actul Creației, să amintim că tehnicile indiene consideră absolut indispensabilă, cel puțin în etapele

preliminarii, concentrarea asupra unei imagini care, adesea, este aşa-numita *mandala;* desen alcătuit din pătrate şi cercuri concentrice, irizate sub forme de flori (de cele mai multe ori, floarea de lotus), de roată cu 4, 12 sau mai multe spițe, de cruce, avînd nenumărate alte amplificări geometrice si arhitectonice care-i dau uneori un aspect labirintic. Cel dinții lucru pe care îl dobîndeşte neofitul meditînd pe o *mandala* este „reculegerea", adunarea laolaltă, concentrarea, unificarea stărilor de conştiință. Mandata îl fixează în real, aşa cum ritualul de construcție inidian „fixează" capul şarpelui şi apără casa de cutremur. Con-centrindu-se într-o mandala, este apărat împotriva haosului din afara lui, care încearcă să-1 reabsoarbă, împrăş-tiindu-i atenția, risipindu-i forțele, înşelîndu-1 prin iluzii şi chemări deşarte. Mandala este un „centru" şi prin meditația asupra ei, neofitul izbuteşte să se smulgă din oceanul vieții psiho-mentale şi subliminale (iluzorii pentru el) şi să se fixeze în centrul realității. Cum mîntuirea (în cazul indian, eliberarea de iluzii şi durere) nu se dobîndeşte decît înțelegînd (în cazul creştin, participînd la) realitatea ultimă – *mandala* împlineşte funcția de a conduce şi fixa spiritul în inima realității, limpezind,' astfel drumul către mîntuire. întocmai cum o cetate e apărată prin ziduri şi labirinte de duhuri rele care ar voi s-o nimicească (s-o reabsoarbă în haos), întocmai cum o casă e apărată de cutremur prin țăruşul bătut vertical sub piatra fundamentală (cutremur=haos), tot aşa neofitul se apără de năvala afectelor, a distracțiilor şi a ispitelor (care, şi ele, vor să-1 reabsoarbă în haosul psiho-fiziologic al condiției profane) construindu-şi, iconografic, o fortăreață labirintică, la adăpostul căreia spiritul poate să se elibereze de iluzii şi ispite şi să contemple realitatea.

Mandaîa nu este însă numai un desen floral şi labirintic arbitrar construit pentru a fixa atenția şi a facilita concentrarea. El este iconografic o imagine a lumii, prezen-tînd simbolic toate principiile cosmologice : „centrul", cele patru puncte cardinale, cele trei elemente etc. Culorile cu care se pictează o mandala o omologhează, fără putință de înşelare, unei hărți a lumii. De altfel, orice con-

– 443 –

strucție sacră corespunzînd unei *imago* mundi prezintă, privită fiind din înălțime, forma unei *mandata.* Planul templului Barabudur este, astfel, o *mandala,* întocmai cum este Ierusalimul ceresc (Apocalips, XXI, 2 şi urm. etc.) sau ziqqurat-ul babilonian (acesta din urmă, fiind alcătuit din-tr-o serie de pătrate înscrise unul într-altul, are mâi degrabă aspectul unui labirint). Itinerariul salvării începe deci cu o meditație asupra lumii considerată în ansamblul ei. „Imitația actului creației" se verifică, aşadar, de mai multe ori în operațiile de tehnico ascetic-meditativă preliminarii salvării. Construirea unei *mandala* este repetarea iconografică a Creației *(mandala=imago mundi) ;* meditația asupra *mandalei* este repetarea rituală a creației *(m*= „locul stabil"), repetarea ei psihologică *(m*= apărare de haos, „viață nouă") şi omologarea metafizică cu actul Creației *(m*= centru, realitatea ultimă).

Polivalența aceasta e inerentă oricărui simbol cosmologic, care trebuie întotdeauna înțeles funcțional, el descoperindu-şi sensurile prin nenumărate validări în toate nivelurile realului. Polivalența şi coerența unui simbol cosmologic nu se revelează în întregime decît istovind toate funcțiunile şi valențele sale, urmărindu-1, deci, în toate nivelurile realului. Ceea ce nu putem face în paginile de față, nici măcar cu motivul folcloric pe care-1 cercetăm (imitația actului Creației). In anumite locuri din India, *mandala* se „dansează" (mandaîa *nrtya),* adică se dobîndeşte o anumită concentrare spirituală, indispensabilă contemplației, prin imitarea *coregrafică* a cercurilor florale şi labirintice, în treacăt amintim că Theseu îndată ce a ucis minotaurul, a consacrat un dans sacru, care imită labirintul şi că numeroase catedrale păstrează şi astăzi desene labirintice pe mozaicul podelelor ; pe aceste labirinte se dansa, încă, în Evul Mediu. Alteori, labirintele catedralelor trebuiau urmărite ca o penitență sau ca un „drum către centru", întocmai cum pelerinajul la Barabudur, cu ascensiunea şi opririle lui ceremoniale, este un drum către centru.[i] La indienii Pueblos din America se desenează pe nisip figuri similare *mandalei,* cu acelaşi scop apotropaic şi ritual.

[1] Cf. studiul nostru despre Labirint, de apropiată apariție. – 444 –

Toate acestea primesc o lumină nouă prin cîteva fapte, aparținînd psihologiei, comunicate de dr. C. G.' Jung.[1] Unii din pacienții psihologului elvețian au construit *mandala* fără să fi văzut sau să fi auzit o singură dată în viața lor despre asemenea unități iconografice orientale ; alții au „dansat" tema florar-labirintică a *mandalei.* Să fie vorba de o „redescoperire" automată a unui arhetip păstrat în subconştientul colectiv, cum crede Jung ? Cum patho-geniile psihice sînt regresiuni către structurile arhaice de conştiință, explicația sa pare verosimilă. Dar – cum mărturiseşte el, „psihologul nu se ocupă de substanța acestui ansamblu, ci numai de expresiunea sa psihică". Vom avea prilejul să revenim asupra acestor coincidențe între „redescoperiri" ale unor stări psihologice pathogene şi simboluri sau mituri ecumenice. Deocamdată, ce ne interesează pentru obiectul studiului de față este faptul că pacienții lui Jung au desenat *mandala* ca să se *apere,* să se vindece, validînd, am putea spune, funcția apotropaică a acestor unități iconografice şi pe nivelul pathogeniilor. După ce desenau sau „dansau" o mandala, bolnavii se simțeau întotdeauna mai bine, mai liniştiți ; într-un anumit sens, făcuseră un pas către vindecare, adică, în cazul lor, către reintegrarea personalității. Pathogeniile se da-toresc, cu o formulă sumară, ruperii de nivel între con-conştient şi extra-conştient, invadării conştiinței de către forțele obscure ale subconştientului şi inconştientului ; o reabsorbire în haos, ca să întrebuințăm terminologia cosmologică, (în paranteză fie spus, orice act religios ca şi orice act magic se reduce la o „rupere de nivel" ; realul coincide cu non-realul, totul cu partea, eternul cu efemerul etc. Evident, această „rupere de nivel" se face în conformitate cu anumite norme, rituale, mitice sau metafizice. Avem de-a face cu experiențe „cu sens",

orientate şi consumate înlăuntrul realului. „Ruperile de nivel" evidente în pathogenii sînt dereistice, neancorate în real. Pentru anumiţi medici sau psihologi pozitivişti, pathoge-niile sînt substanţial similare misticilor şi magiilor. De

» R. Wilhelm şi C. G. Jung, Dos *Geheimnis des goldenen Blutes* (Zurich, 1829).

– 445 –

fapt, pathogenii sînt mistici şi magicieni rataţi; mai precis simieşti.)

Pacientul care desenează, fără să fi văzut sau să fi auzit vreodată de ea, o *mandala,* face asta ca să se salveze, să se apere de oceanul haotic, să-şi reintegreze personalitatea, fiinţa, conştiinţa. E un proces de fixare, de căutare a unui „loc stabil", a unui centru imutabil în viitoarea monstruoasă a imaginilor incoerente. Fără să ştie, pacientul redescoperă funcţia salutată a meditaţiei prin concentrarea într-o imagine arhetipală. Psihismul lui invadat de forţe obscure, silit să funcţioneze pe niveluri din ce în ce mai joase, încearcă să se salveze „reculegîndu-se" într-o *mandala,* întocmai cum yoginul indian îşi construieşte digul de apărare împotriva fluviilor psiho-mentale, fixîndu-şi atenţia în centrul hărţii lumii.

încheind aceste note asupra alegerii locului prielnic construcţiei, şi legîndu-le de concluziile celorlalte paragrafe ale cărţii de faţă şi ale altor studii precedente, putem afirma următoarele : cu fiecare *act* pe care-1 face, omul încearcă să se mîntuie luînd contact cu realul. Nu întotdeauna, aşadar, în istoria spiritului uman, acţiunea a fost opusă contemplaţiei. Orice acţiune care imită un act primordial este o acţiune care se petrece la „centru", deci *în real,* asigurînd ca atare omului un contact nemijlocit cu sacrul, înainte ca, bunăoară, în India, să se fi descoperit acţiunea „fără dorinţa fructelor sale", *phalatrish-navatrăgya)* ca un mijloc de a acţiona în lumea iluziilor fără riscul de a fi participat la ea – exista o altă concepţie, arhaică, a acţiunii care apără omul de imersiune în iluzie şi ireal. Era concepţia pe care am descifrat-o în paginile de mai sus ; orice acţiune, ritual consacrată sau metafizic înţeleasă, centrează pe cel care o împlineşte în inima realităţii, alături de zeii care au împlinit pentru prima oară acea acţiune ; orice acţiune, aşadar, este o imersiune în spaţiul şi timpul real (mitic) şi, ca atare, un salt în transcendent. Acţionînd, omul nu se pierde, ci dimpotrivă, îşi construieşte mîntuirea. Şi, oricît de paradoxală ne părea afirmaţia aceasta, setea de mîntuire, de a deveni *real,* este atît de adîncă şi de ecumenică, încît ea răzbate în orice gest pe care-1 face omul.

– 446 –

9. Mitul *cosmogonic, model arhetipal* Pentru omul arhaic, scriam la începutul acestor comentarii, un lucru sau un act nu are semnificaţie decît în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial. Şi am dat cîteva exemple de „repetiţie" : culegerea ierburilor bune de leac, luarea în posesiune a unui teritoriu. Apoi, în paragrafele următoare, am reîntîlnit de mai multe ori această „repetiţie" a unui act primordial, care a avut loc „la început", „în acel timp", adică o „repetiţie" a Creaţiei. Ce s-a întîmplat – „atunci" ?

Cosmogoniile indo-ariene şi semitice, împreună cu u-nele cosmogonii austro-asiatice, vorbesc de un „gigant" sau „monstru primordial", prin sacrificarea căruia au luat naştere lumile. *Creația* constă în sacrificiul („moarte violentă") unei ființe mitice amorfe, ophidiene sau acvatice. Marduk, bunăoară, creează lumea despicînd monstrul marin Tiamat. *Rig Veda* (X, 90) ne vorbeşte de un gigant primordial cu o mie de capete şi o mie de picioare (formulă mitică a nedeterminatului şi a „infinitului"), care se numea *Purusha (purusha* înseamnă, în sanscrită, „om") şi pe care zeii 1-au sacrificat („moarte violentă" rituală). Din trupul lui a fost făcut cerul şi pămîntul, soarele şi luna ; din gura lui a ieşit brahmanul (casta), din brațul său războinicul, din coapsa lui agricultorul, din picioarele sale casta sudra ; magia aceluiaşi sacrificiu a creat, de asemenea, animalele. Mitologia nordică povesteşte cum gigantul primordial Ymir a fost sacrificat de cei trei zei frați, Odhin, Vili şi Ve, ca să se facă lumile ; din carnea lui au făcut pămîntul, din sîngele lui marea, din oasele lui pietrele, din păr pădurile, din craniu bolta cerului şi din creier norii (Snorre Sturlason, *Gylfaginning,* 5-8. Mitologia iraniană păstrează această tradiție cosmogonică a sacrificiului unui gigant primordial sub o formă adulte-rată : Ormuzd creează „boul primordial" şi prototipul omului, Gajomard ; acesta din urmă e atacat şi ucis de Ahriman, şi din corpul lui sînt alcătuite lumile, iar din sămînța lui răsare perechea umană Masjai şi Masjanay sub forma unei plante *(Bundahishn,* III, 1-26 ; XV, 1-24). Gajomard, în avestică *Gaya-maretan,* înseamnă „cel care posedă viața muritoare" (muritor, *om;* cf. purusha) şi

este, întocmai ca şi Ymir şi Purusha, androgin, aşa cum sînt toate făpturile primordiale (cf . Mitul *Reintegrării).*

Mitul cosmogonic al creației lumilor prin sacrificarea unui gigant primordial, îl mai întîlnim şi în alte arii (deşi originea lui, probabil, trebuie căutată între Euphrat şi Indus). In nenumărate regiuni se vorbeşte despre naşterea plantelor, a animalelor, a oamenilor sau chiar a elementelor lumii din cadavrul („moarte violentă") unei divinități sau unei făpturi primordiale, în două studii anterioare *Ierburile de sub Cruce* şi *La mandragore et l'Arbre de vie)* am menționat o seamă din aceste tradiții cosmogonice, fie în forma lor originară (legate, adică, de mitul creației), fie versiuni desprinse din mitul cosmogonic, în care se dă seama de originea lumii vegetale sau a anumitor plante. Ajungeam în aceste studii la o concluzie pe care trebuie s-o reamintim aici : numai „moartea *violentă?* – a unei divinități^sau făpturi extraordinare^ (zînăT erou etc.) întot3eăuna reaLrt

^

_ întot3eăuna_ reajLrtaiea. O viață

care-şi toarce firul pînă la capăt şi ia sfîrşit într-un chip firesc, nu rodeşte, nu se transformă în altceva viu : mai precis, *sfîrşitul firesc* al acestei vieți e sterp. DjjmȚpJ.rivă, oriee_yiață.. jertfită, înainte dea-şi fi istovit tpatejpqsibT-litățile sade

de manifestare^ printr-o ^„moarte violență", se transformă intr-o nouă formă a vieții : într-o floare, într-un animal etc. – formă care ^*continuă* viața tragic întreruptă a insului sacrificat. Aducem, pentru demonstrarea tezei noastre, un număr considerabil de exemple, de la ierburile bune de leac răsărite sub Crucea Mîntuito-rului, pînă la trandafirii care, în credințele medievale, creşteau din trupurile eroilor căzuți într-o mare bătălie. De altfel, basmele ne-au destăinuit de mult axioma a-ceasta că viața se transmite prin moartea violentă (de cele mai multe ori adusă în chip viclean la împlinire), căci niciodată eroina, ucisă de duşmanca ei, nu piere cu adevărat, ci se transformă în peşte, pasăre, brad, floare etc., pînă cînd îşi recapătă forma-i omenească.

Intr-un cuvînt, se poate spune că lumile au fost create prin sacrificarea unui „Anthropocosmos", a unui Mare Om primordial. Important în miturile cosmogonice mai sus amintite nu este amănuntul că lumile au fost făcute din substanța unei ființe primordiale – ci că ele au fost făcute prin *sacrificarea* acestei ființe. Accentul cade pe *actul*

sacrificial; căci dacă Gigantul a dat „materia" din care s-a urzit Cosmosul, *viața* acestui Cosmos a fost transmisă prin actul sacrificiului. Lumile au dobîndit o existență reală („viață") pentru că au fost *însuflețite* printr-un sacrificiu, pentru că li s-a transmis „viața" Gigantului sacrificat. Acest „Anthropocosmos" nu încetează de a exista, după ce a fost sacrificat, decît *în aparență* – căci el îşi continuă existența în lumile care s-au născut din el şi care durează pentru că el, prin moartea sa violentă, le-a însuflețit. De aceea, cînd un om moare aici pe pămînt, el nu dispare pur şi simplu, nici nu se preface în țarină – ci se reintegrează în Anthropocosmos. Cum spune un text iranian, oasele se întorc în pămînt, sîngele se întoarce în apă, părul se reîntoarce în plante, sufletul în foc, „aşa cum au fost primite ele la Facerea Lumii" *Bundahishn,* 31, 6-7). Textele indiene cunosc mai multe itinerarii cosmice postmortem, itinerarii care nu sînt decît aspecte ale aceluiaşi act de restituire realizat prin moarte. „Ochiul tău se duce spre Soare, sufletul *(atman)* tău se duce spre Vînt" etc. *(Rig Veda,* X, 16, 3). Sau, „răsuflarea ta se duce spre Vînt, urechea ta (i.e. auzul) spre punctele cardinale, oasele tale în Pămînt" *Altareya Brahmana,* II, 6, 13). Un imn funerar din *Atharva Veda* (XVIII, 4,48) aminteşte mortului : „Pe tine care eşti pămînt, te aşez în pămînt". Repetăm şi aici ceea ce am spus, de mai multe ori, în scrierile noastre anterioare, că elementele („Vînt", „Soare" etc.), ca de altfel şi noțiunile de „femeie" şi „bărbat", trebuie înțelese în sensul lor cosmologic, pe care-1 aveau pentru autorii textelor arhaice.

Dar, ca să ne reîntoarcem, este evident că „Anthropocos-mosul" primordial îşi continuă *viața* în lumile cărora le-a dat naştere prin moartea-i rituală. Şi fiecare om, murind, nu face atceva decît să se reintegreze acestui prototip an-thropocosmic. Prin fiecare moarte omenească, Anthropo-cosmosul se reface ; sau,

mai precis, *încearcă să se refacă în forma lui originară.* Fiecare moarte este o reintegrare. Dar nu numai atît; prin fiecare moarte, se încearcă refacerea unității primordiale, nedespicate prin Creație, nepulverizate în miliarde de fragmente prin „moartea violentă" a Gigantului. Că această refacere a unității originale nu are loc, este un lucru pe care indienii cei dinții 1-au simțit.. De aici dorința lor de a se smulge din circuitul infinit al exis-

tentelor, şi de a dobândi eliberarea supremă, autonomia absolută a spiritului *(moksha, mukti).* In fond, setea de antic» de realitatea ultimă, este atît de arzătoare în conştiința indiană, încît ea nu putea fi potolită decît printr-o restaurare definitivă a unității primordiale. Şi pentru că această unitate nu mai putea fi dobîndită nici prin ritual (pentru conştiințele calcinate de existența *durerii),* nici prin moarte (deoarece reintegrarea în Anthropocosmos nu era definitivă, ea dezintegrîndu-se la infinit prin legea cauzei şi a efectelor, *Karma)* – anumite elite indiene au căutat un alt drum spre mîntuire, prin care să poată depăşi şi durerea, şi iluzia, şi multiplicitatea existențelor ; şi au încercat, astfel, să dobîndească unitatea metafizică între spiritul cosmic *(brahman)* şi spiritul personal *(atman),* renunțînd la căutarea unității prin *reintegrarea totală.* Dar toate acestea au nevoie, pentru a fi mulțumitor înțelese, de o lungă discuție asupra evoluției istorice a metafizicii indiene, pe care nu o putem desfăşura aici. Trimitem pe cititor la unels din scrisorile noastre anterioare, rămînînd ca problema s-o reluăm într-un viitor studiu, cu alte mijloace şi pe alte 01-mensiuni decît am făcut-o pînă acum.

In tradiția indiană, omul e făcut direct din corpul lui Purusha, concomitent cu facerea Lumilor, în tradiția me-sopotamiană, creația omului cere, însă, un nou sacrificiu. După anumite versiuni, omul e făcut din țărînă şi din sîn-gele unui zeu, Kingu, sacrificat de Marduk, zeul suprem tocmai pentru a da ființă noii sale făpturi. [i] Alte versiuni, însă, vorbesc de autosacrif iciul lui Marduk [2] :

Voi închega sîngele meu, îl voi face os.

, .

„Voi ridica pe om în picioare, în adevăr omul va /i... *„Voi zidi omul, locuitorul pămîntului..."*

Aceeaşi tradiție a fost păstrată de Berosius (sec. III în. Chr.) [3] : „Şi Bel văzînd că pămîntul era deşert dar roditor, porunci unuia dintre zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece sîngele, care va curge, cu pămînt şi să facă oameni şi animale capabile de a suporta aerul". Mitul auto-

[1] Furlani, *Enuma Elis,* p. 17, 34, 35, 100 sq.

[2] *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* p. 77, citind King, *The Seven Tablets of Creation,* p. 83.

[3] *Cosmologie,* p. 77 – 78 ; *Metallurgy,* p. 14 sq.

sacrificiului zeului la creația omului se întîlneste în arii foarte depărate ; bunăoară, în Oceania[1], deşi nu se poate încă preciza dacă e vorba de transmisie de poligeneză. Fapt este că tradiția autosacrificiului divin o regăsim în centrele de cultură arhaică – Mesopotamia, Egipt – deşi nu întotdeauna evidentă ; aşa, de pildă, în Egipt se raai vorbeşte şi de facerea omului din lacrimile sau sămînța zeului[2] ceea ce e tot o formă a autosacrificiului.

Recapitulînd putem reduce miturile cosmogonice şi an-thropogonice amintite mai sus la următoarele scheme :

1. Cosmosul a fost făcut de zeul suprem sau de zei prin sacrficarea unui Gigant (Purusha, Ymir) sau a unui monstru marin (Tiamat) ;

2. Cosmosul a luat ființă pentru că a fost „însuflețit" prin moartea rituală care a avut loc „în timpul acela" ;

3. „însuflețirea" nu constă în simpla transmisiune a vieții şi sufletului Gigantului in Cosmos, ci în primul rînd în magia sacrificiului, care face posibilă prelungirea „vieții" Gigantului în forme multiple de existență ;

4. în tradițiile care nu cunosc un Anthropocosmos, ci numai un monstru marin primordial (d. ex. Mesopotamia), omul e creat prin sacrificarea unui zeu (Kingu) sau auto-sacrificiul zeului suprem (Marduk) ;

5. Nimic viu nu poate^ nimic nujDoate duro^djică jQU_i... se_^nferă~^viață"lsi^ Buflei!' prin, sarrȚFTf-ăfpa ^unei -alte vieții ;,

6. Numai moartea rituală (naaajrteajviolentă^ este .crea.-toare, pentru simjalul njotiv că_ea întrerupe firul unei vieți care nu şi-a,consumat toate posibilitățile» care nu şi-a îit.... destulat destinul; de. asemenea moartea rituală (şi^ prin generalizare,. Qrice „moarte violentă ""împlinită £U sen§_^-~ adică, un_sacrificiu, iar nu un accident]^ declanşează o loji» care nu numai_că,face posibilă „transmisia"^ vieții, ci asi^ gură rj£r<ar"tatpa nr"i .-p£gajjj săxeia, ta.j^âL&âSÎSES:

Acestea fiind miturile cosmogonice în ariile cultural-geografice în care întîlnim majoritatea ritualelor de construcție, sensul teoretic subiacent tuturor acestor rituale de-

[1] Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), p. 107.

[2] *Metallurgy,* p. 14 ; Frazer, *The Scapegoat,* p. 410 sq.

vine cît se poate de transparent. In tot ceea ce fy?p,

.^^ v.xv o^ i/vai*: uc ueuisparem. in tot imită un gesțjgrjmordial al divinității şi imita nu numai Jilr^teSîSă^'şi „superstiție" (deşi şi acestea îşi P" întrltmul şi rostul lor), ci în/Primul rînd p^ntr» a «. t»rn p» cin» d» neant şi de iluzoriu : dacă

divinitatea înseamnă forța si *reămate* tei ideea de sacru şt^ reduqe la aceste două atri-buteTomul nu-si poate însuşi forța si realitațpp riprft fip printr-un_contacț^direct cu__s_acruL fie imitînd gesturile si alifu^mle^celoF^are^jprin^ excelență întrupează sacrul, adică ale (fîvinjtăJiLjpreînd cosmosul – zeul suprem a creat în acelaşi timp şi modelul actelor omeneşti. Astfel se *face* ceva, pare a spune cosmogonia ; însuflețîndu-1 prin sacrificarea rituală a unei ființe vii. Astfel se face omul, spune antropogonia – însuflețindu-1 prin sacrificiul unui zeu sau autosacrificiul zeului suprem.

Dar, aşa cum am avut prilejul să o spunem de mai multe ori în paginile de față, imitarea unui gest divin primordial are implicații mai adînci ; prin simpla imitare a gestului divin (care e un *act real,* pentru că e sacru), sacrificantul coincide cu spațiul şi timpul originar, în care a avut loc theophania sau manifestarea divină. Sau, cu alte cuvinte ; ceea ce face omul are sorți de izbîndă numai întrucît imită ceva ce a făcut divinitatea, pentru că numai sacrul poate crea în chip *real;* dar divinitatea crează arhetipal, adică „în acel timp", odată pentru totdeauna ; omul, ca să poată nădăjdui în *realitatea* celor pe care le face el, trebuie să creeze nu numai în conformitate cu actul divin, ci şi „în acel timp" cînd a avut loc actul divin. Deci – simbolic vorbind – el *reface* Creația, cosmogonia, cu oricare din actele sale orientate în real.

Cît ar părea de paradoxal, credințele acestea sînt nu numai implicate în multe culturi arhaice, dar se regăsesc adesea sub forma lor cea mai explicită. Le-am întîlnit, bunăoară, în ritualele de construcție din India : țăruşul de lemn de sub piatra fundamentală străpunge capul şarpelui exact în „centrul lumii" şi repetă, în acelaşi timp, „fixarea" cosmogonică a Şarpelui. Vom vedea îndată că modelul alcătuit de acțiunea primordială îşi păstrează eficiența chiar în culturile moderne, cît ar părea acestea de laicizate şi profane.

10. *„însuflețirea" unui corp „arhitectonic"*

Spuneam (§ 3) că versiunea românească a legendei Meşterului Manole a păstrat sau (redescoperit) un amănunt bogat în înțelesuri : zborul de Icar al Meşterului atît de tragic încheiat în pragul mănăstirii clădite cu prețu[1] vieții soției sale. Era singurul său mijloc de a-şi regăsi soția. Nu pentru că a murit şi el ; ci pentru că şi-a întîlnit o „moarte violentă", care i-a îngăduit, fie şi sub forma izvorului care a început să curgă pe locul unde s-a prăvălit el, să rămînă aproape de soția sa ; mai precis, să ' *existe* pe acelaşi nivel cosmic în care exista şi soția lui. Nu orice fel de moarte 1-ar fi apropiat de soția jertfită ; dacă, bunăoară, meşterul ar fi murit de moarte bună cîteva zile în urmă, şi ar fi fost îngropat chiar în cripta mănăstirii, nu este deloc sigur că şi-ar fi regăsit soția. Sufletul lui desrobit de trup, ar fi pornit pe drumul hotărît de Dumnezeu tuturor acelora care-şi împlinesc destinul aici pe pămînt. Dar, pe drumul acesta, el n-ar fi întîlnit, multă vreme,

sufletul soției. Pentru simplul motiv că soția lui nu murise – ci numai îşi schimbase trupul : din trupul de sînge, oase şi carne, sufletul ei plecase să locuiască trupul de piatră şi zid al mănăstirii.

Nu ştiu dacă pînă acum cineva a analizat mai îndeaproape toate implicațiile credinței în „însuflețirea" unui lucru printr-un sacrificiu. Nu ştiu, de asemenea, în ce măsură cei care credeau sau mai cred încă în asemenea „însufleţiri" îşi dau seama de înțelesul acesui act. Cum spuneam la începutul comentariilor de față, conştiința implicațiilor teoretice a unei credințe nu e esențială pentru înțelegerea acestei credințe. (Cîți, oare, dintre creştini îşi dau seama de implicațiile înfricoşătoare ale împărtăşirii ? !) „însuflețirea" unei clădiri prin jertfirea unei ființe presupune, însă, trecerea sufletului acelei ființe din corpul său de carne în corpul de piatră al clădirii. Cu alte cuvinte, fiind jertfa, prin moartea sa rituală, îşi schimbă corpul. Ea nu vine să „locuiască" în clădire, ci se „întrupează" în ea. Tocmai de aceea a fost jertfită printr-o „moarte violentă" ca să-şi continue viața – şi pentru mult mai multă vreme decît i-ar fi fost ursit să şi-o continue în corpul său de carne – într-un nou corp, arhitectonic.

– 453 –

Lucrurile sînt nu se poate mai clare dacă facem efortul să înțelegem pînă în străfundul lor credințele poporane legate de „moartea violentă", credințe pe care le-am corelaționat într-un studiu anterior (Ierburile de sub Cruce) de miturile cosmogonice. Ființa ucisă prin viclenie nu moare, ci se transformă într-un animal (peşte, pasăre, albină etc.) sau într-o plantă (trestie, brad, floare etc.). Asta înseamnă, cum spuneam mai sus că avem de-a face cu o moarte aparentă. Eroul îşi continuă viața într-un nou corp. Evident, în basme – care nu au alt scop decît să ne povestească biografia aventuroasă a anumitor ființe extraordinare – eroul îşi recapătă pînă la sfîrşit forma lui umană. Dar asta se întîmplă în basme, în anumite legende (bunăoară, cea transmisă de cronica lui Pseudo-Turpin, în care se spune că din trupurile creştinilor morți într-o luptă cu sarasinii au crescut trandafiri) se înregistrează doar faptul *creației* dintr-o „moarte violentă", şi atît : nu ni se mai spune că eroul s-a întors la vechea lui formă umană. Acelaşi lucru îl întîlnim în tradițiile indiene analizate în *Ierburile de sub Cruce ;* din sămînța unui sfînt răsare o iarbă, care dă naştere unui copil (devenind, mai tîrziu, erou sau sfînt). Nici aici, ascetul care a suferit o moarte violentă nu mai revine la forma lui originară, ci îşi continuă existența sub forma unei plante şi a unui copil.

Dacă, aşa cum ne revelează un considerabil număr de tradiții arhaice, orice moarte violentă e creatoare, adică proiectează sufldtul celui ce a fost jertfit într-un nou corp, este de la sine înțeles că sufletul celui ritual sacrificat la temelia unei clădiri este proiectat în noul său corp arhitectonic : pe care, „însuflețindu-1", îl face să dureze. Deci, în cazul legendei româneşti, soția Meşterului Manole *trăieşte* în mănăstire, în sensul că mănăstirea însăşi alcătuieşte trupul său. Astfel că, dacă

Meşterul ar fi murit de moarte bună, n-ar fi putut-o întîlni, pentru simplul motiv că ea încă nu murise. Şi e admirabilă intuiţia autorului, sau autorilor baladei româneşti, care, pentru a reuni pe cei doi soţi, a ghicit singura posibilitate a reîntîlnirii lor : moartea violentă a Meşterului, într-adevăr, moartea aceasta, care – oricît de schimbată ca sens ar apare în baladă – este totuşi o moarte rituală, prelungeşte existenţa lui Manole pe acelaşi nivel cosmic unde îşi continuă

– 454 –

existenţa soţia lui; ea, cu un corp arhitectonic ; el, cu unul de apă curgătoare. Trupurile lor sînt aproape căci izvorul e:

Cu apă curată
Trecută prin piatră,
Cu lacrimi sărate,
De Caplea vărsate.

„Piatra" era noul corp al soţiei, înlănţuirea lor era acum realizată într-un alt nivel cosmic, unde circuitul se face mai lent, atît de lent încît pare ochilor omeneşti perenitate.

în lumina acestei exegeze, ni se înfăţişează în toată claritatea ei concepţia arhaică a riturilor de construcţie. Nimic nu poate dura dacă nu e „însufleţit" prin jertfirea unei fiinţe vii ; însăşi divinitatea a arătat, în „timpul acela", cînd au fost făcute Lumile, că o creaţie nu poate fi împlinită decît printr-un sacrificiu, şi anume, prin „moarte violentă" a Gigantului cosmic ; creaţia, aşadar, este un proces organic şi ritual în acelaşi timp, căci numai din ce e *„viu"* se poate face un lucru *„viu",* dar „viaţa" aceasta nu poate fi transmisă decît printr-un sacrificiu (i. e. un act sacru), în toate credinţele derivate din acest mit central, cosmogonic, sînt prezente, sub o formă mai mult sau mai puţin adulterată, ideile : *viaţă* şi *ritual* (arhetipul divin al tuturor actelor sacre pe care le repetă omul, aici, pe pămînt, ca să se poată însera în real, şi dura). Lucrurile făcute, manufacturate, iau fiinţă şi durează în măsura în care devin corpuri organice. Seria aceasta de fapte nu se poate explica nici prin teoria animistă a lui Tylor, nici prin aşa-numitul pre-animism al lui Marret. Ele aparţin unui alt ciclu istoric, şi presupun o teorie coerentă a lumii centrată în jurul mitului cosmogonic si a tot-puterniciei ritualului.

Existenţa unui „corp" arhitectonic nu e paradoxală decît pentru concepţiile moderne (îndeosebi cele de la Renaştere încoace), care acordă atît „omului" cît şi „vieţii" valori din ce în ce mai limitate. Mentalitatea arhaică recunoaşte o pluralitate de niveluri cosmice în care „viaţa" şi „omul" pot exista. Am arătat într-altă parte (Me-tallurgy, Magic and Alchemy) că bunăoară în chimie şi metalurgie, trecerea de la organic la anorganic se face

– 455 –

foarte încet, că operaţia chimică a „combinării" anevoie se desprinde din concepţia alchimică a „nunţii metalelor", că pietrele ca şi metalele sînt sexuate,

suferă, mor şi învie, că ceea ce se numeşte astăzi „combustie" era altădată „dragoste", iar „moartea" de altădată se numeşte astăzi „neutralizare" etc. Nu facem un singur pas către înțelegerea acestor concepții dacă ne mulțumim să le considerăm, în bloc, drept „superstiții", „credințe copilăreşti" sau ne mulțumim să le explicăm printr-un vag animism. Singurul mijloc de a înțelege o credință arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cîndva parte şi, de asemenea, trudindu-ne de a ne înfățişa acest întreg în coerența lui intimă. Or, credințele pe care le-am analizat în lucrarea anterioară mai sus citată, ca şi cele pe care le cercetăm în cartea de față, ne îngăduie să reconstituim o concepție consistentă a lumii, vieții şi omului. In ce măsură această concepție este comună tuturor culturilor arhaice, sau este creația exclusivă a unei anumite culturi istorice, este poate încă prea devreme pentru a încerca un răspuns precis. Sîntem înclinați a crede că, cel puțin în ceea ce priveşte faptele existente în *Metdllurgy,* această concepție a fost elaborată în aria culturală indo-mesopota-miană, de unde s-a difuzat apoi în aproape tot restul lumii. Ne interesează, însă, mai puțin istoria difuzării acestor concepții, cît înțelegerea sensului lor.

Or, înlăuntrul unei asemenea concepții arhaice, valorile acordate „vieții" şi „omului" sînt mult mai vaste de-cît cele moderne. Viața organică (iar nu un simplu animism) se identifică într-un număr considerabil de niveluri cosmice. (Lucrul e de la sine înțeles dacă ne amintim că însuşi Cosmosul a fost făcut dintr-un Gigant primordial.) Viața organică funcționează în toată plenitudinea ei (naştere, creştere, sexualitate, pasiune, suferință, moarte, reînviere) chiar în cele mai inerte niveluri – cum ar fi, de pildă, cel geologic. Nu e vorba, aşadar, de o simplă „viață" (concepția animistă), aşa cum, bunăoară, o anoebă are viață – ci de un circuit vital extrem de evoluat şi complet, de o serie aproape infinită de „organisme", sau mai precis, de „corpuri", care nu numai că „trăiesc" dar trăiesc în chip integral, adică parcurg toate etapele vieții biologice şi, în unele cazuri, chiar pe cele ale dramei spiritului. Etichetele de animism, sau pantheism, sau imanentism, nu se potrivesc

deloc acestui ansamblu cosmic de „corpuri" legate între ele prin solidarități obscure sau relații de destin. Nu e vorba nici de un singur „suflet" care le dinamizează pe toate, nici de o divinitate imanentă în ele (pentru că, dacă uneori divinitatea coincide cu unul din aceste „corpuri", o face printr-o theophanie sau prin acelaşi paradox care îngăduie, într-un ritual, ca *esse* să coincidă cu *non-esse,* fragmentul cu totul, efemerul cu eternul etc.). De asemenea, a numi astfel de concepții „antropocentrice", iarăşi nu ne duce prea departe, pentru că *omul,* aşa cum şi-1 înfățişează teoriile arhaice, nu este asemenea omului înțeles de noi : omul arhaic se valorifica pe sine în termeni cosmici, cu alte cuvinte se recunoştea ca atare, *om,* în măsura în care îşi identifica funcțiunile în Cosmos.

înțelegem asemenea credințe, înțelegem, bunăoară, cum un „om" îşi poate

continua „viața" într-un nou „corp", arhitectonic, numai dacă izbutim să ne înfățişăm viziunea anthropocosmică a oamenilor culturilor arhaice. Cum spuneam mai sus, sfera noțiunilor de *om* şi *viață* erau, pentru culturile arhaice, mult mai vaste. Un om putea *trăi* în mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice decît izbutim să ne închipuim în limitele conştiinței noastre „moderne", însăşi noțiunea de „corp" era de o turburătoare polivalență. S-a putut vorbi de Biserica creştină ca un corp mistic al lui Hristos, întrucît pentru mentalitatea contemporană primelor formulări teologale, o asemenea expresie era nu numai inteligibilă, ci chiar familiară (deşi nu sub forma ei dialectică), încă în mileniul II în. Chr. se cunoştea în Mesopotamia un „corp liturgic" ; textele liturgice care trebuiau recitate cu prilejul ceremoniilor religioase alcătuiau un „corp continuu", deşi nu erau pronunțate în continuitate, pentru că timpul scurs între ultima silabă a ultimei ceremonii şi prima silabă a ceremoniei următoare era un timp „profan", un interval de care timpul sacru nu ținea seama. Se poate, de asemenea, vorbi de un „corp-ca-lendar-sacru", o unitate sui generis alcătuită din toate sărbătorile, şi ritualele unui an ; de un „corp fonetic", alcătuit din literele alfabetului, precum şi de un „corp mistic sonor" al sunetelor inaccesibile urechii omeneşti, şi pe care numai inițiatul le aude (cf. Cosmicei *homology and Yoga) ;* şi aşa mai departe.

– 457 –

Ținjnd seama de toate acestea, nu este deloc paradoxală concepția unui „corp arhitectonic" pe care îl însuflețeşte, îi dă viață şi îl face să dureze, sufletul jertfei ritual îngropate în temelii. Din această credință arhaică au derivat, direct sau prin implicații teoretice laterale, toate acele rituale, superstiții şi legende în legătură cu riturile de construcție. Evident, nu întotdeauna această descendență a păstrat, măcar în liniile sale mari, tradiția mitului cosmogonic. Am văzut că în multe locuri se îngroapă la temeliile unei construcții oase de om, aur, perle, diamante etc. Este şi aici vorba de o „însuflețire", dar nu prin jertfirea unei ființe vii, ci prin consacrarea şi ofranda unor obiecte încărcate cu *realitate* şi *putere ;* fiecare din aceste ofrande este un centru energetic care poate face să trăiască şi să dureze o construcție, un corp arhitectonic, în asemenea rituale, s-a pierdut sensul originar („moartea violentă") şi s-a păstrat numai credința că nimic nu poate dura dacă nu i se conferă „realitatea" printr-o substanță care să participe la această realitate ultimă.

Cîteva exemple ne vor ajuta să înțelegem şi mai limpede noțiunea de „corp arhitectonic". Se ştie că, la origine, templul are un altar ridicat deasupra unui mormînt în care se păstrau relicvele sau, mai precis deasupra unui recipient în care se păstrau relicvele unui „om sacru". Altarele pre-helenice, indiene, chineze, erau, la început, locuri unde se aduceau ofrande „strămoşilor", „eroilor" sau „sfinților" îngropați (total sau parțial) dedesubt. Stupă indiană este o construcție care s-a ridicat deasupra unui asemenea altar, construcție care a evoluat în conformitate cu

legile arhitecturii, dar care niciodată nu s-a putut elibera de funcția sa primordială : păstrătoare de relicve. Asemenea stupă sînt sacre numai pentru că ele alcătuiesc corpul arhitectonic al relicvelor pe care le conservă. Nu este deloc exagerat să se vorbească de o „însuflețire" a acestor construcții datorită relicvelor din lăuntrul lor (de cele mai multe ori, fireşte, inexistente sau frauduloase). Budha continuă să existe, sub forma unui corp arhitectonic, în foarte multe locuri, deoarece un număr considerabil de temple şi stupă îşi revendică o relicvă din trupul său. Pentru un modern pare foarte greu de înțeles că pelerinajul la un templu budhist sau la o stupă (de altfel, orice templu conține sau implică o stupă*)* înseamnă luarea de contact, cu

– 458 –

•*Budha ca atare,* adică în plenitudinea ființei lui (considerat *chakravartti.* Suveran Universal, temeiul ontic al Cosmosului). Paul Mus [i] a demonstrat printr-o strălucită exegeză că stupă alcătuieşte corpul arhitectonic al lui Budha, întocmai cum canonul textual budhist (aşa-numitele „discursuri" ale lui Budha) alcătuieşte „corpul" său „doctrinar". Luarea de contact cu Budha ca realitate ultimă, ca temei al Cosmosului, se poate face prin mai multe feluri, după cum se foloseşte „corpul" său doctrinar, oral, mistic sau arhitectonic. Cel care meditează canonul budhist intră direct în contact cu corpul gnoseologic al lui Budha ; cel care repetă liturgic „discursurile" sau parabolele lui, îşi asimilează corpul oral al iluminatului ; cel care face un pelerinaj la templu se apropie de corpul arhitectonic al lui *Budha* ş.a.m.d.

Dar „relicva" care „însuflețeşte" o stupă sau un templu nu e un fragment dintr-un cadavru oarecare. Ea e smulsă din trupul lui Budha, participînd astfel la realitatea ultimă. Căci nu orice „mort" însuflețeşte recipientul în care e depus, ci numai resturile pămînteşti ale unor oameni excepționali : sfinți sau eroi. în primul caz (al persoanelor sacre), „însuflețirea" se explică prin realitatea la care participă asemenea persoane şi pe care o comunică oricărui nou „corp" în care sînt ritual înserate, în al doilea caz (eroii), „însuflețirea" se explică prin „moartea violentă" care a pus de timpuriu capăt vieții acestor oameni excepționali. Un ins devine erou nu numai datorită genealogiei sale semi-divine, ci în primul rînd datorită faptelor sale extraordinare şi morții sale violente, care este o formă a morții rituale, deoarece războiul însuşi era considerat un ritual omologat sacrificiului.[2] în treacăt fie spus, ceea ce deosebeşte pe sfinți şi eroi de restul oamenilor este *valorificarea rituală a întregii lor vieți.* Condi-

1 *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Boudhisme jondee sur la critique archeologique des textes* (voi. I, 1935), passim. Cf. discuția unor teze ale lui Mus în studiul nostru : *Barabudur, templul simbolic* (R.F.R., 1937), retipărit în *Insula lui Euthanasius* (1943).

2 Am cotnentat altădată *(Fragmentarium,* p. 65 sq) caracterul sacru al războiului, aşa cum era înțeles el în timpurile arhaice. Nu e lipsit de interes să

reproducem aici un fragment din ,.Sfat celui care merge la război", pe care-1 comunică într-o scrisoare Alexandru Haşdeu fiului său Tadeu (Bogdan) : „dacă vrei ca glonțul duşman să-ți cruțe viața în toiul luptei, păstrează curățe-

– 459 –

ția umană este depăşită total de un sfînt ca şi de un erou, dacă n-ar fi decit pentru faptul că şi unul şi celălalt renunță la („sacrifică") vocația biologică şi socială a omului ca atare : conservarea individuală şi conservarea speciei, ca să folosim terminologia biologiei. Şi eroul şi sfîntul răstoarnă valorile umane şi activează continuu împotriva instinctelor ; şi unul şi celălalt caută asceza şi primejdia în loc de a căuta îndestularea instinctelor de conservare, întemeind o familie, procreînd. Eroul luptă împotriva forțelor răului ; sfîntul luptă împotriva lui însuşi, împotriva instinctelor sale. Şi unul şi celălalt transformă existența lor umană într-un sacrificiu continuu, în timp ce ceilalți oameni sacrifică *ceva* şi *uneori,* ca o ofrandă adusă divinității sau ca un mijloc de a reintra în contact cu realitatea ultimă, sfîntul şi eroul se sacrifică pe *ei înşişi* şi *încontinuu.* Amîndoi depăşesc, anihilînd-o, condiția umană ; âmîndoi imită un model arhetipal. Eroul, însă, piere în luptă, printr-o moarte violentă (de altfel, adeseori un ins devine erou datorită exclusiv morții violente[1]) – fulger, incendiu etc. – ca şi cum ar voi să se pună în evidență caracterul impersonal, mecanic, al consacrării rituale printr-o asemenea moarte excepțională). Şi, am văzut că „moartea violentă" este întotdeauna creatoare. Ființa care-şi găseşte sfîrşitul printr-o asemenea moarte, continuă să trăiască într-un nou „corp".

într-adevăr, în Grecia veche cultul eroilor era centrat în cultul relicvelor. Deosebirea esențială între un zeu şi un erou era alcătuită în primul rînd de către importanța pe care o avea mormîntul eroului, recipientul relicvelor lui. [2] în afară de Heracles, toți ceilalți eroi îşi aveau mormintele sau sanctuariile unde se aflau relicvele lor (d. ex. omoplatul lui Pelops, de care vorbeşte Pausanias, V, 13, 4 sq.). Sacralitatea locului se datora prezenței rămăşițelor eroului. Relicvele acestea erau sacre considerate în ele

nia trupului, fii cast, nu-ți spurca trupul şi mergi la război cu tot atîta sfințenie cum mergi la primirea sfintelor taine, la împărtăşanie cu trupul şi sîngele Mîntuitorului nostru Hristos !...".

[1] Cf. exemple în S. Czarnowski, *Le culte des heros et şes conditions sociales* (Paris, 1919), p. 26, 180 etc.

[2] F. Pfister, *Der Reliquienoult im Alterium* (Giessen, 1909 – 1912, 2 voi.) ; L. R. Farnell, *Greak hero-cults and ideas of im-mortality* (Oxford, 1912) ; Mărie Delcourt, *Legendes et cultes de** heros *en Grece* (Paris, 1942).

– 460 –

însele, de aceea puteau fi înmormîntate într-un templu – ceea ce nu se întîmpla cu ceilalți oameni. Un mor-mînt uman profana templul, totuşi Erechteu şi

cecropizii erau înmormîntați în templul Athenei Poliade, Hyakint-hos sub piedestalul lui Apolo, la Amiclee, Neoptolem, Hy-perochos şi Laodicos în incinta de la Delphi, eroii hiper-boreeni în templul Artemisei din Delos etc. Ceva mai mult ; în timp ce înlăuntrul cetăților era interzis să se îngroape locuitorii, oricît de ridicat ar fi fost rangul lor, mormintele eroilor erau nu numai acceptate, dar şi căutate. Este drept că eroii erau considerați, în biografiile lor legendare, fondatori de oraşe. Dar care e sensul subiacent acestor legende şi credințe ? Că eroul poate face să dureze un oraş. Şi am văzut, un oraş, ca şi oricare altă construcție, nu poate dura decît în măsura în care participă la realitate, la sacru, adică în măsura în care e „însuflețit" printr-un sacrificiu. Relicvele eroilor aduceau această „realitate", această ..viață". Moartea lor violentă era cea mai bună asigurare că existența lor nu s-a consumat definitiv, că se poate continua într-un corp nou, arhitectonic, pe care-1 însuflețea.

Evident, credințele în legătură cu moartea eroului, soarta lui post-mortem au evoluat, s-au împletit cu alte credințe, din alte cicluri, şi nu e deloc uşor să precizăm profilul lor teoretic, mai ales în Grecia, unde aproape tot ansamblul mitologic şi ritual a fost transfigurat prin poeți şi umanişti. Dar, oricare ar fi contextul mitologic în care s-ar afla, valoarea creatoare a morții violente, a morții eroice, rămîne aceeaşi. Că un erou, datorită morții sale rituale, îşi dobîndeste o soartă post-mortem cu totul diferită de a celorlalți oameni, este un lucru cert. Moartea violentă a eroului îi *creează* – în orice viziune mitologică elenă – o condiție pe care muritorul de rînd nu şi-o poate dobîndi. In primul rînd, eroul ‚durează" prin *glorie ;* un alt „corp" al său, ca să întrebuințăm termenii familiari budhismului. Apoi să ne amintim că în *nekya* *• din Odiseea (cînt XI), Ulise izbuteşte să întîlnească pe Achile şi pe ceilalți eroi pe o pajişte smălțuită cu asiodele, şi Achile îl întîmpină aşa cum era şi în condiția lui umană :

[l] Cf. discuția în A. Dieterich, *Nekya* (ed. II, Leipzig, 1913). Pentru o interpretare „geografică", cf. Victor Berard, *Nauzicas tt le retour d'Ulysse* (Paris, 1929), p. 351 sq.

adică, *întreg,* cu memoria lui, cu voința lui, cu trupul lui – în timp ce, pentru a putea comunica cu părintele lui Ulise, e nevoit să sape un altar în pămînt, să sacrifice un miel şi o oaie neagră, ca din sîngele jertfelor umbra lui Tiresias să-şi extragă îndestulătoarea vigoare şi să-şi poată recăpăta memoria.

Deosebirea dintre cele două „inferne" – unul al muritorilor, altul al eroilor – este tot atît de netă ca şi deosebirea între condiția post-mortem a sufletelor oamenilor şi eroilor. Oamenii îşi continuă o viață larvară undeva sub pămînt, sub înfățişarea de umbre vlăguite şi fără memorie ; eroii trec în moarte *întregi,* adică păstrîndu-şi memoria şi personalitatea, şi „infernul" lor nu e subteran, întunecat, rece, ci o pajişte vrăjită de lumina soarelui (lumina singură dă contur, face ca lucrurile să *fie,* cu individualitatea lor, cu „forma" lor – în timp ce întunericul subteran contopeşte contururile, anihilînd formele, reintegrează oamenii şi obiectele

în amorf, în larvar, în pre-formal). Ce explică deosebirea aceasta fundamentală între sufletele oamenilor şi ale eroilor ? Simplul fapt că moartea eroică, adică moartea violentă, rituală, este *creatoare :* ea continuă viața şi chiar o sporeşte, în timp ce o moarte naturală nu face altceva decît să încheie ceea ce era deja consumat. Moartea naturală, în care nu intervine nici un element sacru, nici o fatalitate, nici un ritual – este un fenomen ca oricare altul, aparținînd biologiei, iar nu anthropologiei. Omul, însă, îşi poate construi şi o altă soartă post-mortem ; prin moarte eroică, sau (mai tîrziu, odată cu apariția orfismului în Grecia), prin inițiere, care este şi ea tot o formă a morții rituale.

Discuția mulțumitoare a tuturor acestor concepții ne-ar îmbia pe drumuri prea depărtate de obiectul comentariilor de forță ; nădăjduim să revenim asupra lor într-o lucrare în pregătire, Mitologia Morfii. Deocamdată, să reamintim cîteva amănunte din domeniul indian[1] în legătură cu deosebirea între omul profan şi „inițiat". In timp ce restul muritorilor sînt incinerați, yoghinii şi asceții sînt îngropați. „Inițierea" le conferă o soartă post-mortem deosebită de a celorlalți muritori, iar pe de altă parte, asigură trupului lor o „realitate" (sacralitate) pe care nu

[1] Cf. cartea noastră, *Yoga,* p. 30? sq.

o poate avea corpul unui profan. Asceții, sfinții şi yoghinii indieni sînt îngropați *şezînd în picioare* (formula iconografică a autonomiei, durabilității, forței), şi deasupra mormîntului lor se consacră un lingem, iar adesea se înalță un templu. Asemănarea cu cultul eroilor eleni e izbitoare ; trupurile nu sînt incinerate, după obiceiul general, ci îngropate ; ele devin relicve, provocînd la rîndul lor o super-structură arhitectonică adeseori luînd proporțiile unui templu.

O altă serie de fapte se cuvine amintită acum. Se ştie că mormintele erau numite (şi, poate uneori chiar considerate) „casele" morților, *domus aeterne.*[1] încă din timpurile preistorice, urnele funerare din Italia, în care se păstra cenuşa, erau în formă de casă. Mormîntul era, într-adevăr, noua locuință a mortului ; *locuință,* şi nu corp. Mortul venea să locuiască acolo o bucată de vreme sau o veşnicie. (Credințele sînt atît de complexe încît e greu de precizat dacă sufletul mortului continua să locuiască mormîntul, sau, prin mormînt, el apuca drumul subteran al „infernului". Textele, şi îndeosebi inscripțiile funerare vorbesc şi de mormînt şi de Hades şi chiar de alte posibilități de durată sau reintegrare. Evident, avem de-a face cu viziuni felurite ale morții. Dar, în ceea ce priveşte coincidența mormînt – Hades, nu se poate ea explica prin acelaşi paradox care face posibilă coincidența fiecărei case, bunăoară, în India, cu centrul lumii ? Nu e, oare, vorba de un alt „spațiu" în care există mormintele, şi care îngăduie ca fiecare „suflet" să se afle în acelaşi timp în groapa lui şi în „infern" ?...

Dar, prin simplul fapt că un mormînt e numit o casă a mortului, se înțelege deosebirea între un ins care se stinge în chip firesc, şi altul care e jertfit printr-o

moarte rituală. Aceasta îi conferă nebănuite posibilităţi de a-şi continua durata pe niveluri cosmice felurite : relicvă, glorie, plantă, corp arhitectonic etc. Toate aceste credinţe au o coerenţă intimă, am putea spune chiar o logică, pe care o putem reconstitui oricît de multe şi radicale transformări, contaminări şi degradări ar fi îndurat ele. înapoia tuturor recunoaştem străvechea „teorie" a crea-

[1] F. Cumont, *Leş religions orientales dans le paganisme ro-main (ea.* IV, Paris, 1929), p. 247 sq. ; A. Parrot, *Le „Refrigerium" dans l'au-delă* (Paris, 1937), p. 57, notă (bibliografie).

ţiei prin moartea rituală, a sporirii realităţii prin jertfă (căci, am văzut, moartea violentă provoacă o palingeneză şi, mai ales, asigură perenitatea unor făpturi care, lăsate să-şi mistuie destinul, ar fi avut în cel mai bun caz de trăit o viaţă omenească). „Corpul" în care îşi continuă existenţa făptura jertfită este, adesea, atît de camuflat, încît anevoie ni 1-am putea închipui ca un mijloc de supravieţuire. Bunăoară, Iphigenia e jertfită ca să se poată împlini expediţia împotriva Troiei. Am putea spune că ea dobîndeşte un „corp de glorie" care este însuşi războiul, însăşi victoria ; ea *trăieşte* în această expediţie, întocmai cum soţia meşterului Manole *trăieşte* în trupul de piatră şi var al mănăstirii, în fond, orice *jace* omul, orice se inserează în real, e făcut după modelul arhetipal al cosmogonie! şi implică acelaşi sacrificiu primordial. Hani-bal, înainte de a începe expediţia peste Alpi, sacrifică oameni zeului Melkart (Herakles). Oricare ar fi fost sensul acestor sacrificii, „logica" pe care am identificat-o în atîtea credinţe şi rituale examinate pînă acum implică c anumită „soartă" creată acestor oameni jertfiţi. Crearea

– sau, mai precis, construirea – unei „soarte" post-mor-tem înseamnă însă dobîndirea unui ,,„corp". Oare noul lor „corp" nu era însuşi războiul lui Hanibal, trecerea Alpi-lor, pe care jertfele o „însufleţeau", o făceau eficientă, durabilă, *reală ?*

11. *Casă, Corp, Cosmos*

Soţia Meşterului Manole îşi continua existenţa în cosmos într-un nou trup, corpul arhitectonic al Mănăstirii, pe care-1 însufleţeşte şi îl face să dureze. Proiectată

– prin moartea-i rituală – într-un alt nivel cosmic de-cît acela în care existase ca fiinţă umană, soţia Meşterului e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea *durează* incontestabil mai mult decît pot dura oamenii care trăiesc şi mor ca oameni, dobîndind astfel perenitatea şi gloria eroilor.

Este ea, însă, atît de singularizată prin noul său „corp" arhitectonic ? Este oare ea azvîrlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei şi destinului omului, în afară

de traiectoria speciei umane şi se află **oare ea** – datorită soartei sui-generis pe care i-a creat-o moartea rituală – izolată de Cosmosul la care participă restul

muritorilor? întrebările îşi au rostul lor, pentru că dacă soția Meşterului se singularizează prin perenitatea ei, faptul acesta ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o „oprire pe loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din care s-a desprins, în orizontul spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice şi credințele laterale cărora le-a dat naştere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice „oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieții, ci şi una împotriva mîntuirii.

Soarta soției Meşterului Manole este însă în perfectă concordanță cu mitul şi etica reintegrării. Abandonîn-du-şi trupul omenesc şi dobîndind un corp arhitectonic, ea rămîne în acelaşi orizont spiritual al miturilor cosmogonice şi metafizicii pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfățişa pe sine în^ termeni cosmici şi-şi valorifica viața reducînd toate actele sale la arhetipuri, însetat, aşa cum 1-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai „oarecare" gesturi ale sale. Mîncînd, indianul din timpurile vedice n-avea conştiința că împlineşte un act fiziologic, ci că „sacrifică" zeilor dinlăun-trul trupului său. Zei care îşi aveau prototipul în Cosmos, şi care alcătuiau centrele de intersecție şi solidarizare între microcosmos (trupul) şi macrocosmos. Funcțiunile fiziologice îşi aveau de asemenea corespondenții lor cosmici ; cele cinci „răsuflări" corespundeau celor cinci vînturi cosmice, şira spinării îşi avea prototipul în *Axis mundi,* arterele şi viscerele îşi aveau corespondenți în Cosmos, actul erotic era considerat un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atît: „lucrurile" de care se înconjura el îşi aveau corespondențe cosmice şi erau construite după un prototip arhetipal, cosmologic. Carul, bunăoară, a fost făcut după modelul soarelui şi sub presiunea concepțiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, de la începutul erei metalice, le-a

elaborat în legătură cu astrul solar *. Veşmintele, instrumentele de lucru, ornamentele – toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice şi avînd grija să nu depărteze pe om de *realitate,* ci să-1 solidarizeze şi să-1 integreze ei[2]. Ceea ce deosebeşte viața omului arhaic de viața omului modern este conştiința anthropocosmică şi participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală odată cu revoluțiile industriale. Omul modern este rezultatul unui lung război de neatîrnare față de Cosmos. El a izbutit, într-adevăr, să se elibereze în bună parte de dependența în care se află înlăuntrul „Naturii", însă această victorie a cîştigat-o cu prețul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic ; cu atît mai puțin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o „maşină de locuit", ci ca tot ce imagina şi făcea el, un punct de intersecție între mai multe niveluri cosmice. Adăpostindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos, ci, dimpotrivă, venea să locuiască în chiar centrul lui. Căci casa era ea însăşi o *imago mundi,* o icoană a întregului cosmic. Am

văzut că ţăruşul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcţii, corespunde lui axis *mundi ;* casa se află, aşadar, în centrul lumii şi este într-un anumit sens o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea deasupra „altarului" corespundea „ochiului" din mijlocul cupolei cosmice. Templul – ca şi casa – reprezenta în acelaşi timp atît Cosmosul cît şi corpul uman. Domul încăperii în care arde focul sacru, la parsii din Bombay, înfăţişează bolta cerească. Dionis din Halicarnas (I, 50) afirmă că templul Vestei era circular pentru a imita globul pămîntesc. Acestei interpretări relativ tardive îi putem adăuga comparaţia pe care Platon o făcea între capul omenesc şi cosmosul sferic *(Timaeus* 44 D sq) şi pe care şi-o însuşise întreaga lume veche[3].

[1] R. Forrer, *Leş chars cultuels prehistoriques et leurs survi-vances aux epoques historiques* („Prehistoire", I, 1932, p. 119 sq.) ; A. Coomaraswamy, *Svayamatrnna-Janua Coeli* („Zalmoxis" II, 1939, p. 43).

Exemple în *Fragmentarium,* p. 52 sq., 60 sq., 90 sq., etc.

[3]Cf. referinţe în W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1925), voi. II, p. 249.

– 466 –

O simetrie încă mai clară între cosmos, casă şi corpul omenesc o întîlnim în India. După credinţele indiene, în clipa morţii, spiritul părăseşte trupul prin sudura craniană (foramenul lui Monro), numită *brahmarandhra[1].* Lexicul arhitectonic indian se numeşte *brahmarandhra* deschizătura („ochiul") din vîrful turnului sau din centrul cupolei unui templu[2]. Construcţia este, astfel, identificată corpului omenesc, bolta reprezentînd craniul. Tradiţia aceasta s-a păstrat şi în lumea greco-latină. *Foramen* este deschizătura lăsată intenţionat în acoperişul templului lui Jupiter (Ovid, Foşti, II, 667). Pe de altă parte, regăsim termeni arhitectonici în fiziologia şi fiziologia mistică indiană. *Altareya Aranyaka* (III, 2, 1) spune că răsuflarea este „stîlpul" care susţine şi unifică celelalte simţuri, întocmai cum într-o casă toate materialele arhitectonice sînt susţinute de un stîlp. Iar „răsuflarea" a fost încă din timpurile vedice asimilată „vînturilor" cosmice *(Atharva Veda,* XI 4 15) [3]. Simetria între om, casă şi cosmos se reîntîlneşte implicată într-un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supravieţuit pînă astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovid *(Metamorfoze, I,* 138) „măruntaiele pămîntului" este încă frecventă. Se vorbeşte despre „cerul gurii", despre un „ochi de geam" etc. (Cuvîntul babilonian, grecesc şi latinesc pentru „gură" era acelaşi ca şi pentru „cer").

Concepută în termeni anthropocosmologici, arhitectura arhaică nu era numai o ştiinţă şi o artă sacră, ci şi un instrument de salvare a omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr-o obsesie a *realului.* Arhitectura, ca şi oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în *real.* Formulele acestui „real" s-au schimbat în cursul mileniilor, sub presiunea viziunilor particulare şi a istoriei, dar substanţa a rămas aceeaşi. Arhitectura din timpurile vedice insera pe om în *real,*

plasîndu-1 în „centrul lumii", sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în acelaşi timp o icoană a Cosmosului şi a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preo-

[1] Cf. *ragă,* p. 228, 230, 306.

[2] A. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome,* p. 46.

[3] Cf. studiul nostru Cosmica! *homology and Yoga* (Calcutta, 1938), p. 192 sq.

– 467 –

cupată de „proporţiile divine", sau „armonia sferelor" – dar urmărea acelaşi scop : să pună pe om faţă în faţă cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară a lumii elaborată de aceste culturi, funcţia arhitecturii, ca şi a celorlalte acte sau tehnici spirituale, rămînea aceeaşi. Datorită unui complex de cauze, asupra cărora nu putem stărui acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci cînd celelalte arte contemporane creau pe niveluri în care sufletul etnic şi istoria îşi imprimau tot mai viguros pecetea.

Nu este lipsit de semnificaţie amănuntul că romantismul german, care a „redescoperit" şi a retrăit cu o fulgurantă intensitate o serie de mituri arhaice, cu toate implicaţiile lor metafizice * a intuit şi omologia om-casă-cosmos. Medicul romantic Goress spune că : „scopul fiziologiei este să demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor în organism, şi să transporte raporturile individuale ale vieţii în mari raporturi cosmice, pentru ca intuiţia să culeagă şi aici relaţiile mai universale ale concretului, să citească luminos şi clar în astre ceea ce aici jos se ascunde în întunericul materiei pămînteşti". Fiziologia ar trebui să stabilească, aşadar, simetria care există între legile cosmologiei, ale arhitecturii şi ale lumii organice.

Simetria aceasta n-a fost niciodată definitiv uitată de către arhitectura europeană. S-a înlocuit, doar, imaginea arhetipală a cosmologiei printr-o formulă estetică sau matematică. Sub o formă sau alta, arhitectura a rămas pînă foarte târziu, în Europa, o expresie în piatră o corpului uman, sau mai bine zis a *măsurii* umane. Dar această „măsură" umană – devenită mai tîrziu un canon estetico-matematic – reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Şi prin arhitectură omul se reintegra în Cosmos sau se „armoniza" cu el, aşa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filozofie sau prin iniţiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o antichitatea greacă, „muzica sferelor", are o foarte interesantă preistorie la care participă şi China şi India, şi pe care, mai tîrziu, Islamul a purtat-o pretutindeni odată cu cuceririle lui. Anume : relaţia între scara muzicală şi cosmologie, adică raportul între cele 7 sunete şi cele 7 planete (ceea ce ne face să bănuim o ori-

i'cf. bunăoară mitul androginului şi al bi-polarităţii divine, In cartea noastră Mitul *Reintegrării.*

– 468 –

gine mesopotamiană). Orice cîntec era o ascensiune astrală, o „purificare" prin solidarizarea cu astrele şi ritmul lor. „Scara" muzicală reproducea „scara" templului

sau etajele ziqqurat-ului balilonian care, după cum se ştie, avea un bogat simbolism cosmologic^. In China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate. In India, cu timpul, amintirea originii „astrale" a sunetelor s-a pierdut. Un autor din secolul XIII, Sârnagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sînt imitația strigătelor animalelor – supraviețuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menționat toate acestea pentru a pune în lumină funcțiunea metafizică şi soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice, şi pe care foarte tîrziu a pierdut-o, de-abia atunci cînd emoția şi creația muzicală şi-au căpătat deplina autonomie.

„împăcarea" omului cu Firea prin filozofie este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stărui. Dar filozofia făcea mai mult decît să „împace" pe om cu Cosmosul, decît să-1 armonizeze" (întreaga speculație filozofică chineză, atît cea ortodox-confucianistă, cît şi cea taoistă, avea ca scop ultim perfecta armonizare a omului cu Cosmosul). India a păstrat cu o clară preciziune, şi de data aceasta, funcțiunea de reintrare în Cosmos, pe care o avea filozofia, cel puțin pentru ortodoxia tradițională. „Cei care înțeleg", adică cei care gîndesc metafizic, care gîndesc asupra realității ultime şi în conformitate cu principiile, obțin încă din timpul vieții lor o reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalți (care „n-au înțeles") are loc numai după moarte. „Vocea" celor care „înțeleg" devine „foc" ; „mirosul se transformă în „vînt" ; „vederea" în „soare" etc. – adică se realizează acea restituire pe care omul nu o poate împlini decît prin moarte (§ 9). Eliberarea prin cunoaştere transformă omul în macrocosmos – deşi, aşa cum am remarcat în § 9, această reintegrare în Cosmos n-a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceea ce trebuie, însă, menționat este că, chiar atunci cînd spiritul intim a depăşit formula reintegrării cosmice, n-a încetat de a o considera ca o etapă absolut in-

*** Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* p. 31 sq. ; *„Treptele" lui Julien Green* şi *Barabudur, templul simbolic,* republicate în volumul *Insula lui Euthanasius* (1943).**

dispensabilă eliberării finale. Am arătat în Cosmica! *homo-logy and Yoga* că, înainte de a încerca depăşirea „Cosmosului" şi integrarea spiritului în sine (prin realizarea identității *atman-brahman),* înțeleptul indian trebuie să dobîndească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit „auto-cosmizare".

Reîntorcîndu-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de față, este oare soția Meşterului Manole atît de singularizată prin noul său „corp" arhitectonic, este oare ea izolată într-un destin exterior dramei umane ? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de o parte, pentru că un „corp" arhitectonic era unul din „corpurile" cele mai familiare orizontului spiritual arhaic, pe de altă parte, pentru că el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic, ci, am putea spune, o

reintegrare în Cosmos, în-tr-adevăr, dacă o casă înfăţişează o *imago mundi* şi e construită după modelul cosmic – sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie şi durabilă, se poate spune că se inserează în însăşi icoana lumii, „însufleţirea" construcţiei prin jertfirea rituală este, în acelaşi timp, o reintegrare în Cosmos. Departe, deci, de a fi „izolată", soţia Meşterului îşi continuă existenţa pe un nivel cosmic în care integrarea e mai uşoară, acest nivel – corpul arhitectonic – îngăduind o certă omologare între microcosmos şi macro-cosmos. Existenţa ei este totuşi paradoxală, pentru că, pe de o parte se continuă într-un „corp" arhitectonic – iar pe de altă parte este reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o *imago mundi.* Legăturile atît de organice între casă, om şi Cosmos, legături care au supravieţuit în folclor şi, în parte, în arhitectură şi în limbajul plastic, se explică prin credinţe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (anthropocosmosul). Evident, asemenea credinţe au suferit nesfîrşite contaminări cu alte cicluri şi nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresiune, procese de infantilism mitologic, dar sensul primordial s-a păstrat destul de transparent în nenumărate fragmente, şi coerenţa lui am întîmpinat-o pretutindeni.

Nu ştim ce credea „poporul" despre legenda Meşterului Manole, în afară de faptul că Mănăstirea nu s-a putut

– 470 –

ridica decît prin jertfirea soţiei Meşterului. Dar am văzut că această credinţă nu s-a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credinţe care nu-si pot găsi explicaţie decît în mitul cosmogonic. In *Comentariile* de faţă n-am urmărit interpretarea pe care „poporul o dă legendei – pentru că nu avem documente autentice asupra acestor lucruri, şi chiar dacă am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputînd şti ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiţi de mărturii autentice ale creatorilor şi ascultătorilor Legendei, ne-am mulţumit să considerăm legenda în sine, ca un univers spiritual de sine stătător.

12. *Istorie şi legendă*

învăţatul sîrb Petar Shok a arătat rolul pe care 1-au avut tovărăşiile de zidari aromâni în răspîndirea baladei Meşterului Manole în toată Europa sud-estică (cf. Cara-costea, op. cit., p .624 sq.). Amănuntul acesta nu e lipsit de semnificaţie, căci de obicei asemenea corporaţii de meseriaşi păstrează rituale şi credinţe arhaice, „uitate" sau necunoscue celorlalte grupuri sociale în mijlocul cărora trăiesc. Corporaţiile de zidari şi arhitecţi, de minieri şi metalurgist!, de fierari şi topitori, pot fi considerate drept societăţi secrete, ai căror membri se recrutează exclusiv din familiile breslaşilor, purtătoare a unei tradiţii străvechi, şi nu sînt admişi decît printr-o serie de rituale care au toate atributele iniţierii. In general, se poate spune că „secretele" atît de grijuliu ascunse şi cu atîta prudenţă transmise „iniţiaţilor" în corporaţiile de metalurgişti, zidari, topitori etc. – se referă nu numai la tehnica propriu zisă, ci, mai ales, la metafizica şi magia pe care o implică. Trimitem pe

cititor la lucrările noastre anterioare, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (p. 62 sq.) şi *Metallurgy, Magic and Alchemy* (p. 5 sq. în „Zalmoxis", I, p. 87 sq.), pentru documentarea şi interpretarea „secretelor" metalurgiei, aşa cum le putem identifica în tehnicile străvechi asiatice şi în credințele moderne. Documentarea va fi, de altfel, considerabil sporită într-o nouă ediție, pe care o pregătim, a cărții *Metallurgy.*

Se ştie că, în Grecia arhaică, cele dintîi corporații de metalurgişti, fierari şi făuritori de arme, purtînd numele

sau revendicîndu-se la prototipuri mitice – coribanti, cureți, dactili, cabiri – telchini – , îşi aveau „misterele" lor, care se împlineau exclusiv pentru inițiați în anumite *megaron,* aveau dansuri speciale şi un întreg *corpus* de legende mitologice care au pătruns cu timpul în tezaurul mitologic elen. încă nu s-a studiat cu toată sîrguința rolul pe care corporațiile secrete 1-au avut în originea şi sporirea mitologiei greceşti, dar nu încape îndoială că el s-a făcut simțit. In treacăt amintim că G. Dumezil, în volumul *Le probleme des Centaures* (Paris, 1929, îndeosebi p. 185 sq.), a arătat că „centaurii" alcătuiau o corporație magică (medici, vraci, dansatori), avînd rituale speciale de inițiele (probabil, o trecere prin foc ; cf. Achile), dansuri mistice cu măşti şi travestiuri animaleşti, şi că această societate secretă centaurică deținea primatul absolut în timpul sărbătorilor sfîrşitului de an, cînd teroriza întreaga comunitate. Este probabil că se devenea „centaur" prin arderea în foc a călcîiului, şi ritualul acesta de inițiere preistorică s-a transmis pînă în zilele noastre în Grecia şi insulele greceşti, schimbîndu-şi doar semnificația ; astăzi se crede că pruncii născuți la sfîrşitul anului riscă să se transforme în KaZIifcanfari (Kentauroi), şi pentru a în-tîmpina această primejdie, trebuie să se ardă în foc căl-cîiul copilului. După cum se vede, un ritual de inițiere preistorică (pentru că obiceiul erau cunoscut indo-euro-penilor înainte de despărțirea lor în grupurile etnice independente) a supraviețuit cel puțin trei mii de ani, pier-zîndu-şi doar semnificația originară. Ce datoreşte mitologia greacă, coregrafia şi literatura greacă acestor corporații preistorice de medici şi magicieni, nu mai putem şti. Evident, corporațiile zidarilor şi arhitecților – sau cu un cuvînt, ale „meşterilor" – au avut, ca şi celelalte corporații secrete, ritualele lor de inițiere şi legendele lor, în care se păstra vie şi pură tradiția cosmogonică, pentru motive uşor de înțeles : meşterii *făceau* case, *creau,* repetau, aşadar, gestul arhetipal prin care divinitatea a dat naştere lumilor. Ni s-au păstrat o serie de credințe şi superstiții în legătură cu riturile de construcție, credințe care au supraviețuit cu o mai puternică intensitate în mediile de zidari. Dar nu ni s-a păstrat nimic din ritualele de inițiere ale corporației „meşterilor". Doar dacă n-am fi îndrituiți să vedem în moartea rituală a soției lui Manole o

turbure amintire a unui ritual inițiatic. Schițăm ipoteza aceasta fără nici o

pretenție de a o fundamenta. Tot ce putem aminti în sprijinul ei este caracterul inițiatic al „probelor" pe care trebuie să le treacă „soția" înainte de a ajunge la mănăstire : ploaia, lupoaica, scorpia etc. – şi care prezintă afinități evidente cu „obstacolele" la care e supus inițiatul în misterele antice. Dacă ar fi să acceptăm această sugestie, am interpreta drumul „soției" către mănăstire ca un drum spre „centru", adică : o inițiere, cu ştiutele ei primejdii şi încercări (întîmpinarea scorpiei ne aminteşte lupta eroului cu balaurul, lupoaica ne aminteşte „inițierea" fetei de împărat din basme, care *devine* prin această luptă erou etc.) „Soția" şi-ar realiza destinul depăşind aceste obstacole şi „probe", întocmai cum un erou îşi împlineşte destinul de erou luptînd cu monstrul. Dacă cumva avem de-a face aici cu urme degradate dintr-un ritual inițiatic străvechi, este probabil că moartea rituală ar fi numai o moarte simbolică, aşa cum se petrec lucrurile în religiile misterice. Repetăm, toate acestea nu se sprijină pe nici un document, şi au fost scrise numai pentru a putea repeta şi mai mult pierderea probabil iremediabilă a ritualelor secrete pe care nu ne putem îndoi că le-a avut această corporație, aşa cum ştim că le-au avut toate celelalte.

Rolul zidarilor aromâni în desăvîrşirea şi răspîndirea baladei este fără îndoială considerabil. El nu explică, însă, succesul fără precedent pe care 1-a avut balada în tot sud-estul european şi desăvîrşirea ei finală în România. Am văzut că ritualele de construcție se întîlnesc în arii destul de vaste ; totuşi, nicăieri în afară de Balcani şi țările româneşti, legendele derivate din aceste rituale nu au dat naştere la produse literare autonome. S-ar putea spune că popoarele din sudestul Europei, şi îndeosebi românii – pentru că la români găsim balada desăvîrşită, cuprinzînd toate elementele teoretice într-o magnifică sinteză – îşi au, în legenda Meşterului Manole, unul din miturile centrale ale spiritualității lor. Chiar dacă acest mit central îşi are rădăcinile într-o metafizică străveche, ecumenică, faptul că el *a fost ales* şi a fructificat în sudest şi România, dovedeşte că satisfăcea o anumită nevoie spirituală, că întll-nea o rezonanță pe care n-o întîmpina aiurea. Prezența într-o spiritualitate populară a unui mit central, crescut

din ideea arhaică a „morții creatoare", vorbeşte de la sine ; ea ne îndrituie să identificăm o anumită viziune a lumii şi o anumită valorificare a vieții acelui popor. Românii, ca şi vecinii din sudestul Europei, şi-au regăsit în acest mit central al „morții creatoare" propriul lor destin.

Nu este deloc întîmplător că cele două creații de seamă ale spiritualității populare româneşti – *Miorița* şi Balada *Meşterului Manole* – îşi au temeiul într-o valorificare a morții). (Ideea de reintegrare în Cosmos prin moarte este evidenta în *Miorița,* şi nici nu trebuie să ne surprindă, ținînd seama de originile ei ritual-funerare.) Numai pentru un cercetător superficial, care ar judeca prin criterii empiriologice, prezența aceasta a morții ar putea însemna un stigmat suspect

pentru sănătatea sufletească a poporului român. Prezenţa morţii în centrul spiritualităţii populare româneşti nu înseamnă însă o viziune pesimistă a lumii, o rarefiere a debitului vital, o deficienţă psihică. Un contact direct cu viaţa ţărănească infirmă hotărît aceste supoziţii ; românul în genere nu cunoaşte nici teama de viaţă, nici beţia mistagogică (de structură slavă), nici pesimismul religios, nici atracţia către asceză (de tip oriental). Şi, cu toate acestea, cele două creaţii capitale ale spiritualităţii populare româneşti poartă în miezul lor o valorificare a morţii. Dar prezenţa morţii nu este, aici, negativă. Moartea din *Mioriţa* este o calmă reîntoarcere „lîngă ai săi". Moartea din *Meşterul Manole* este creatoare, ca orice moarte rituală, îndeosebi în aceasta din urmă identificăm o concepţie eroică şi bărbătească a morţii. Românul nu caută moartea, nici n-o doreşte – dar nu se teme de ea ; iar cînd e vorba de o moarte rituală (războiul, bunăoară), o întîmpină cu bucurie.

Valorificarea aceasta a morţii rituale o aveau şi strămoşii geto-daci ai românilor. Geţii, „cei mai bravi şi mai drepţi dintre thraci" (Herodot, IV, 93), nu se temeau de moarte, pentru că socoteau că „nu mor, ci numai schimbă locuinţa" (Julian Apostatul). Este, fără îndoială, o viziune proprie acestui grup etnic geto-trac, pe care antichitatea îl preţuia, şi căruia numai vicisitudinile soartei şi poziţia lui geopolitică nu i-a îngăduit să joace rolul pe care-1 merită în istoria universală. Dar, pe de altă parte, putem spune că această viziune proprie, care valorifică atât de băr-băteşte moartea rituală, a fost adîncită, la descendenţii

– *» –

geţilor, poporul românesc, de către însăşi istoria lor. Rareori s-a întîlnit in istoria universală un destin mai patetic decît ai locuitorilor Daciei. Geţii care, după spusa lui Herodot, făceau parte din „poporul cel mai numeros după indieni şi thraci", n-au putut împlini un rol de prim plan în istoria universală, fie pentru că forţa lor de creaţie a fost deplasată – prin macedoneanul Alexandru cel Mare – în orbita lumii elene, fie pentru că Roma le-a stăvilit creşterea puterii politice, fie din cauza invaziilor. Fapt este că puţine popoare au cunoscut o soartă mai crîn-cenă ca daco-romanii şi românii din Dacia, de la sfîrşitul lumii vechi pînă în zilele noastre. Geopolitica le-a impus o istorie în care, cu fiecare nouă invazie se juca nu numai soarta independenţei lor politice, ci însăşi existenţa neamului. Pe bună dreptate s-a vorbit de „miracolul românesc", pentru că supravieţuirea şi durata acestui neam este miraculoasă. Multe cauze au contribuit la împlinirea lui, însă nu trebuie să uităm că valorificarea morţii, concepută ca un act creator, a alcătuit poate unul din temeiurile spirituale ale rezistenţei sale. Nici un alt popor mai mult decît românii – şi, într-o anumită măsură, celelalte popoare sudestice – nu aveau un prilej mai nimerit de a-şi valida, la fiecare pas, concepţia lor, că numai moartea rituală, numai jertfa, poate asigura existenţa şi durata unui lucru. Socotim că nu e exagerată afirmaţia că istoria dramatică a românilor şi a popoarelor sudestului european a contribuit în mare măsură ca legenda jertfei construcţiei, cunoscută

aproape pretutindeni în lume, să fructifice în creații literare numai în această parte a Europei. Nicăieri nu putea fi mai evidentă, mai validată de realitatea istorică, credința că nimic nu poate dura dacă nu e însuflețit printr-o jertfă. Războiul, care numai în ultimele veacuri şi-a pierdut definitiv caracterul său sacru şi ritual, amintea necontenit românilor şi sud-esticilor că o comunitate nu poate dura decît prin jertfe. Sufletele celor căzuți „însuflețeau" neamul, aşa cum am văzut că, în antichitate, o expediție era „însuflețită" prin jertfe rituale.

Concepția aceasta a „morții creatoare", cu toate implicațiile ei străvechi, a fost acceptată şi transfigurată de creştinism. Departe de a „lichida" schemele teoretice arhaice derivate din mitul cosmogonic, creştinismul le-a absorbit şi le-a sporit conținutul spiritual. In fond, era de

aşteptat ca o religie ecumenică, avîndu-şi centrul într-o valorificare a suferinței şi o interpretare optimistă a morții, să accepte credințe şi obiceiuri structurate în jurul ideii de moarte creatoare. Nu e locul aici să discutăm pe îndelete problema raporturilor între creştinism pe de o parte, şi cultele populare şi metafizica străveche pe de altă parte. Ceea ce trebuie să spunem, răspicat, este că miracolul istoric al creştinismului se datoreşte în primul rind capacității sale de *salvare* a numeroaselor tradiții, credințe şi rituale străvechi; de *salvare,* iar nu de simplă asimilare. Absorbind un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creştinismul le restaura semnificația spirituală, le transfigura în cazul cînd fuseseră desfigurate, le sporea conținutul.

Acum cîteva generații era obiceiul să se atace creştinismul scoțîndu-se la iveală aşa-numitele „origini păgî-neşti" ale atîtor culte, rituale şi credințe, îndeosebi s-au speculat pînă la caricatură asemănările între patimile Mîn-tuitorului şi anumite scheme rituale ale zeilor vegetației (Osiris, Attis, Adonis etc.), s-a vorbit despre „preistoria" tainelor şi a liturghiei creştine (d. ex. botezul) etc. Toate aceste similitudini din punct de vedere teologal nu dovedesc nimic. Taina întrupării le implică şi le explică pe toate, căci întrupîndu-se, Mîntuitorul s-a înserat în realitatea istorică şi a folosit, în predicația Lui, nu numai limba şi obiceiurile contemporanilor, ci şi toate schemele lor teoretice. Creştinismul s-a înserat în istorie folosind materialele şi formele *date.* El a abolit lumea veche printr-o masivă răsturnare de valori; dar a păstrat tot ce putea căpăta o valoare nouă. A păstrat cosmogonia, ritualele, cultele populare etc. S-a stăruit de nenumărate ori asupra asimilării de către teologia creştină a gîndirii greceşti, dar nu s-a pus în lumina pe care o merită cealaltă asimilare a credințelor populare. Actul acesta de absorbire, transfigurare şi unificare a cultelor străvechi ni se pare superior chiar asimilării filozofiei greceşti şi a instituțiilor romane. Pentru că adevărata unitate spirituală a Europei a dobîn-dit-o creştinismul mai ales prin *salvarea* şi „înnobilarea" vieții populare. Europa medievală alcătuia o unitate spirituală nu numai pentru că

folosea aceeaşi filozofie şi aceleaşi instituţii (de altfel lucrul acesta n-a fost niciodată împlinit, nici măcar în Occident), ci pentru că creştinis-

mul adusese la acelaşi numitor (după grele rezistenţe) viaţa spirituală populară.

Este de la sine înţeles că, aşa cum a absorbit şi a transfigurat o infinitate de credinţe, creştinismul a dat lumină nouă, chiar atunci cînd n-a făcut-o explicit, şi credinţelor cercetate în cartea de faţă. Evident, orice asimilare aduce cu sine anumite primejdii : gnoze, eresuri etc. Dar, pînă la urmă, toate aceste crize de creştere au fost depăşite. „Moartea creatoare", pe care am identificat-o în toate credinţele desprinse din mitul cosmogonic, era o concepţie care se încadra creştinismului istoric, mai ales în sudestul Europei. Se încadra – dar nu i se putea substitui. Chiar dacă am fi ispitiţi să considerăm mitul cosmogonic ca una din multiplele prefigurări ale creştinismului, deosebirea între patimile Mîntuitorului şi jertfirea rituală a „Anthro-pocosmosului" este evidentă, în timp ce toate fiinţele jertfite mor ca să retrăiască glorios în *altceva,* mai semnificativ şi mai puţin efemer – Mîntuitorul *reînviază,* adică renaşte în El însuşi. Autonomia aceasta absolută este încă o dovadă a dumnezeirii lui Christos – căci reînvie în eternitate şi totuşi în „formă" umană.

Dar, dacă nu poate fi vorba de o substituire, nu e mai puţin adevărat că ideea de „moarte creatoare" se încadra viziunii pe care o aducea cu sine creştinismul. Aşa că nu numai istoria dramatică a românilor a contribuit să promoveze pe prim plan valorificarea morţii rituale, ci şi credinţa lor *creştină.* Nu trebuie să judecăm, însă, creştinismul popular – care trăieşte exclusiv sub semnul tainelor – prin criteriile creştinismului nostru de oraş modern. Ceea ce poate părea contradictoriu sau eretic ochilor noş-trii obişnuiţi cu consistenţe de manual, este totuşi organic şi ecumenic într-o viziune integrală, aşa cum e, de obicei, viziunea populară.

Dar consideraţiile acestea ne deschid drumul către discuţia raporturilor între creştinism şi culturile arhaice, discuţie pe care nu o putem începe acum.

3. *încheiere*

Este lumea arhaică, pe care am evocat-o necontenit în paginile acestei cărţi, atît de departe de noi ? Şi acţiunea de „degradare" a sensului metafizic original, pe care, de asemeni, am identificat-o de nenumărate ori, ne îndrituie oare o depreciere funciară a tot ce este „modern", impunîndu-ne cu tot dinadinsul o viziune pesimistă a istoriei ? întrebările acestea, pentru a fi îndestulător lămurite, se cuvin cercetate într-o lucrare specială. Dar nu putem încheia *Comentariile* noastre fără să încercăm cî-teva precizări.

Aminteam, la sfîrşitul paragrafului l, că fizica lui A-ristotel se întemeiază şi pe unele motive străvechi de cosmologie (ciclurile : Marea Iarnă, Marea Vară etc.). Iar cît de mult se apropie teoria arhaică a arhetipului şi a parti-cipaţiei de teoria

platonică a Ideilor şi a participaţiei, s-a putut convinge orice cititor al cărţii de faţă şi al Cosmologiei si *alchimiei babiloniene.* Că însuşi Platon a recunoscut, uneori, către sfîrşitul vieţii, dificultăţile implicate în teoria lui fundamentală, ne-o spune limpede acest text din *Parmenide* (131 e) : „In ce chip, deci, Socrate, ar fi întrebat Parmenide, concepi tu această participare la forme (Idei), dacă ea nu poate fi participare nici la parte, nici la tot ? – Pe Zeus, ar fi mărturisit Socrate, de bună seamă că nu mi se pare deloc uşor s-o definesc, în nici un fel". Iar ultimul traducător al dialogului *Parmenide,* A. Dies, aminteşte în notă un text din Aristotel *(Metafizica,* 987 b. 13), după care şi Platon şi pitagoricienii „au renunţat să mai caute în ce constă această participare sau această imitaţie". Ceea ce n-a împiedicat ca teoria platoniciană să-şi continue acţiunea ei fertilizatoare, prin multiple canale, asupra gîndirii europene, pînă în zilele noastre.

Nu vroim să spunem că, prin Platon şi prin Aristotel. ca să nu cităm decît mărimile, anumite scheme arhaice au fost transmise gîndirii riguroase europene – deşi lucrul acesta, pentru unii exegeţi, pare incontestabil. Altceva ne interesează : faptul că gîndirea exactă foloseşte aceleaşi „modele" ca şi gîndirea arhaică. Noţiunile de energie, mişcare, spirală etc. – se regăsesc întocmai în concepţiile străvechi, ca să nu mai vorbim de noţiunea de „lege". Se găsesc întocmai ca structură, dar în alt context şi validate pe alte nivele ale experienţei umane. Ce interesant ar fi de comparat într-o zi simbolismul spiralei (cu toate aplicaţiile ei de fiziologie mistică : ureche, ombilic etc.) cu funcţia ştiinţifică a spiralei în gîndirea europeană ! Şi, iarăşi, cîte lucruri noi nu ne-ar descoperi o comparaţie

între noţiunea arhaică de „normă" şi „legea" ştiinţifică. Iată, bunăoară, o serie de termeni centrali, culeşi din mai multe limbaje arhaice, care corespund unul altuia : chinezescul *tao ;* indianul *artha, dharma, rta ;* egipteanul *ma'at;* semitul *sadek;* grecescul *„themis".* Toate înseamnă „ordine", „normă", (ceea ce este) în conformitate cu firea, „lege" etc. Credincioşii religiilor respective aveau o singură obligaţie : să interpreteze *just* legea, să înţeleagă realitatea în conformitate cu propriul său mod de a fi. Un lucru este în măsura în care i se înţelege *exact* modalitatea sa de a fi. Nu sîntem prea departe de metoda ştiinţifică occidentală, care îţi cere să înţelegi just realitatea ; cu deosebire că criteriul „justului" nu mai e acelaşi. Evoluţia mentală a umanităţii este marcată de aceste schimbări ale „criteriului", de aceste treceri de la o „normă" la alta, care modifică felul de a privi lumea şi de a o valorifica. Totuşi, din punct de vedere structural şi funcţional, toate aceste formule ale „normei", de la tao la legea ştiinţifică modernă, sînt omologabile.

Prezenţa, deşi adulterată, a motivelor arhaice, se verifică chiar în ceea ce ar părea mai personal, mai influenţat de experienţele individuale ale creatorului şi destinul epocii sale : în opera de artă. Nu ştiu dacă s-a remarcat originea rituală a suferinţelor şi obstacolelor pe care le întîm-pină un erou (Odiseu, Enea, Parsival,

anumite drame shakespeariene, Faust etc.) ca să ajungă la ținta propusă. Toate aceste „încercări" pe care le cîntă epopeea, drama sau romanul, sînt lesne omologabile suferințelor şi obstacolelor rituale ale unui „drum către centru". Evident, drumul nu se mai realizează pe acelaşi nivel, dar tipologic, rătăcirile lui Odiseu, căutarea potirului Sfîntului Graal le regăsim în marile romane ale secolului XIX. In Balzac, în Stendhal, în Tolstoi şi Dostoievski etc. – întîmpinăm acelaşi model, acelaşi *pattern,* cum spun englezii, al greutăților şi suferințelor rituale implicate în „drumul către centru". Literatura universală a creat operele ei de seamă pe această temă a căutării, a obstacolelor, a luptei cu păcatul sau cu ignoranța, temă rituală, inițiatică. „Drumul spre centru", spre realitate, cu bine ştiutele lui dificultăți, cu inevitabilii „monştri" care păzesc „comoara", cu legendarele sale năluciri şi ispite – a rămas ca un laitmotiv al artei literare de calitate. In ceea ce priveşte literatura

de colportaj, originile ei arhaice sînt destuii **de** cunoscute pentru a mai stărui. Că astăzi un roman po)lițist povesteşte lupta între un criminal şi un detectiv (.„geniul rău" şi „geniul bun", Smeul şi Făt-Frumos etc.), că acum cîteva generații se povestea lupta între un prinț orfan sau o copilă nevinovată etc. şi între un „vilain" oarecare, iar acum 150 de ani erau gustate romanele în care apăreau „călugării negri", inchizitori şi copile răpite – lucrul se explică prin cîmpul magnetic al sensibilității populare, dar tema rămîne aceeaşi.

Evident, orice schimbare de nivel aduce cu sine o „în-groşare" a conflictului şi a personajelor dramatice, o întunecare a transparenței primitive, şi o îmbogățire a notelor specifice, provocată de o mai mare sensibilitate față de „autenticitate", de etnografic şi istoric. Modelele transmise de spiritualitatea arhaică nu dispar, însă, nu-şi pierd capacitatea de reactualizare : şi aceasta, pentru simplul motiv că ele sînt intuiții arhetipale, viziuni primordiale ecumenice, pe care omul şi le-a revelat îndată ce a luat conştiință de poziția sa în Cosmos. Că aceste intuiții arhetipale prin care omul îşi valorifică existența lui în Cosmos sînt valabile chiar pentru o conştiința „modernă", cu toate torturile ei introverte, ne-o dovedesc foarte multe exemple. Să alegem unul din ele la întîmplare : Achile şi Soeren Kierkegaard. Achile, ca şi alți eroi, nu se căsătoreşte – deşi i s-a prezis – că ar dobîndl o viață fericită şi rodnică prin căsătorie. Dar atunci n-ar fi devenit erou, n-ar fi realizat „unicul" şi n-ar fi cucerit nemurirea. Exact aceeaşi dramă existențială o trăieşte Kiefkegaard față de Regina Olsen ; refuză căsătoria ca să râmînă el însuşi, ,,unicul", şi să nădăjduiască eternul, respingînd modalitatea de a trăi fericit în „general". O mărturiseşte clar în-tr-un fragment din jurnal (VIII A 56) : „Aş fi mai fericit într-un sens finit, dacă aş depărta de mine acest ghimpe pe care-1 simt în carne ; dar, într-un sens infinit, aş fi pierdut". Iată, deci, cum o structură mitică poate li realizată în chiar cadrele experienței existențialiste.

Arhetipul arhaic continuă să fie creator, chiar atunci cînd el e „degradat" pe niveluri de valorificare din ce în ce mai joase. Iată, bunăoară, mitul insulelor fericiților sau al Paradisului care a obsedat nu numai imaginația profanilor, ci şi ştiința nautică, pînă în ceasul de glorie al

– 480 –

"f

epocii descoperirilor maritime. Aproate totalitatea navigatorilor, chiar acei care plecau cu un scop economic precis (căutarea drumului spre Indii), urmăreau aflarea insulelor fericiților sau a Paradisului. Şi se ştie că nu puțini au fost aceia care au crezut că au descoperit insula para-disiacă. Toate marile descoperiri geografice, de la fenicieni şi pînă la portughezi, au fost provocate de acest mit al tărîmului edenic. Şi numai asemenea călătorii, asemenea cercetări şi asemenea descoperiri au căpătat un sens spiritual, au fost creatoare de cultură. Călătoria lui Alexandru cel Mare în Indii a rămas nepieritoare pentru că, asimilată fiind categoriei mitice, satisfăcea nevoia de „geografie mitică'', singura de care omul nu se poate lipsi. Geografia reală, strictă, exactă, n-a fost niciodată creatoare. Bazele comerciale ale genovezilor în Crimeea şi Marea Caspică, cele ale venețienilor din Siria şi Egipt, implicau o serioasă ştiință nautică ; şi, cu toate acestea, itinerariile comerciale menționate „n-au lăsat nici o amintire în istoria descoperirilor geografice" (Leonardo Ol-schkl). Dimpotrivă, expedițiile în căutarea tărîmurilor mitice au fost creatoare nu numai de legende, ci şi de ştiință geografică.

Să ne ducem mai departe gîndul. Plecați în căutarea fabuloasei Indii sau a Raiului pămîntesc locuit la început de Adam, navigatorii au descoperit tărîmuri noi şi au de-săvirşit ştiința nautică. La început, evident, ei judecau şi valorificau aceste tărîmuri în termeni de geografie biblică şi mitică. Dar mai tîrziu ? Mai tîrziu, cînd geografia a devenit cît se poate de realistă, oare şi-au pierdut aceste insule şi tărîmuri noi caracterul lor mitic ? Defel. „Insula fericiților" a continuat să existe nu numai în Camoens, dar şi mai tîrziu, în secolul luminilor, în romantism, în timpurile moderne, chiar. Insula mitică nu mai însemna, însă, acum, Paradisul terestru – ci Insula Dragostei (Camoens), Insula bunului sălbatic, a lui Robinson Crusoe, Insula lui Euthanasius – sau insula „exotică", tărîmul de vis cu frumuseți ascunse, insula libertății, a jazzului, a odihnei perfecte, a vacanțelor ideale, a croazierelor pe pacheboturile de lux, la care tînjeşte orice om modern sub influența literaturii, a filmului sau pur şi simplu a imaginației sale. Observați că *funcția* tărîmului edenic,

– 481 –

privilegiat, a rămas aceeaşi. Numai valorificarea lui s-a deplasat, de la Paradisul terestru (în sensul literar) la Paradisul exotic. Este o „cădere", dar această cădere nu e sterilă. Pe orice nivel al experienței umane, cît ar fi el de jos, arhetipul continuă să valorifice existența, continuă să creeze „valori culturale". Pentru că,

insula din romanele moderne sau din Camoens nu e mai puțin o valoare de cultură ca atîtea insule din literatura medievală. Voiam să spunem că, de orice ar putea scăpa omul, în afară de intuițiile sale arhetipale, create în clipa cînd a luat conştiință de poziția sa în Cosmos. Nostalgia Paradisului este identificată chiar astăzi, în actele cele mai turpe a!e omului modern. Remarcam cu alt prilej că, atunci cînd a refuzat să mai creadă în Dumnezeul relevat, omul a început să creadă în ocultismul de salon şi spiritism iar cînd mistica e abolită (ca în U.R.S.S.) asistăm la înflorirea misticii tractorului. *Absolutul* nu poate fi extirpat, ci numai degradat. Şi spiritualitatea arhaică, aşa cum am des-cifrat-o, însetată de ontic, se continuă pînâ în zilele noastre : însă nu ca *act,* nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome : artă, ştiință, mistică socială etc.

– 482 –

Apendice

CONTRIBUȚII

LA BIBLIOGRAFIA RITUALELOR DE CONSTRUCȚIE

In lucrările citate in cursul volumului de față, adăugăm următoarele :

Lazăr ŞAlNEANU, Studii folklorice (Buc. 1896) : P. CARA-MAN, *Considerații critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani* („Buletinul Institutului de Filologie Română A. Philippide", voi. l, 1934, p. 62 – 102) ; D. GAZDARU, *Legenda Meşterului Manole (*,Arhiva", 1932 .p. 88 – 92) ; Reinh. *Kohler, Boite unde Schmidt, Aufsatzen liber Mărchen* tind Volfcs-*lieder* (Berlin, 1894), p. 36 – 47 ; H. C. TRUM3ULL, *The threshold covenant* (New York, 1892), p. 46 sq. ; Tudor PAMFILE, *Prieteni şi duşmani ai omului,* p. 248 – 55 ; FRAZER, *The Folklore of the Ancient Testament,* voi. I, p. 421 sq. ; voi. III, p. 13 sq. ; *Am Ur-quell. Monatschrift fur Volkskunde,* III Bd. (o vastă anchetă) ; F. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* (Heilbrom, 1879), p. 194, 216, 284 ; T. Rice HOLMES, *Caesar's Conquest of Gaul* (Oxford, 1911) p. 34 ; Hans NAUMANN, *Primitive Gemeinschatskultur* (Jena, 1921), p. 76 sq. ; D. I. BURDICK, Foundation, *Ceremonies and some Kin-dred riiuals* (New York 1901) ; lucrarea ne-a fost inaccesibilă) ; P. PEDRIZET, *Legendes babylonienes dans Ies Metamorphoses d'Ovide* („Revue de l'histoire des religions", 1932, tome 105 p. 193 – 228) ; ‚Revue Celtique", 1924 (t. 41), p. 187 sq. (bibliografie), 1928 (t. 45), p. 166 ; „Studi e Materiali di Storia delle Religioni", voi. 14, p. 57 (bibliografie).

– 483 –

COSMOLOGIE ŞI ALCHIMIE BABILONIANA

PREFAȚA

Dacă *ar ți apărut în altă țară, sau poate chiar la noi, în alte timpuri, cartea aceasta n-ar fi avut nevoie de atîtea lămuriri preliminarii. Rostul ei ar fi fost de la sine înțeles. Noutatea ei ar fi fost înregistrată, controlată şi discutată de competenți. Nu de „specialişti", ci de „competenți" ; adică de oameni care se interesează de asemenea încercări de sinteză şi-şi pot lua truda să controleze argumentele şi documentarea. Ar*

fi fost, fireşte, mult mai simplu ca lucrarea de faţă să apară de-a dreptul într-o limbă străină – aşa cum ne propunem s-o facem cînd ne vor îngădui împrejurările. Dar tipărirea unei cărţi ştiinţifice depinde foarte puţin de autorul ei. Şi pînă să avem posibilitatea să prezentăm rezultatul cercetărilor noastre de istoria ştiinţelor orientale într-o limbă străină – aşa cum cm făcut cu alte lucrări de istoria religiunilor şi folclor – ne mulţumim să le publicăm în româneşte, resemnîndu-ne să comunicăm străinătăţii numai rezumatele lor (cf. Ar-cheion, Paris, 1935, p. *462-464, despre „Alchimia Asiatică", f ase. I).*

Dar nu lipsa „specialiştilor" români în asemenea ştiinţe ne silesc să scriem prefaţa cărţii de faţă. Nu este atît de grav pentru o cultură lipsa unor anumiţi specialişti. Este însă îngrijorătoare panica mai mult sau mai puţin mărturisită în faţa unor lucruri care ies din preocupările impuse de o cultură didactică sau un diletantism irespon-

– 484 –

săbii. O cultură mică – aşa cum este cultura românească – încercînd să-şi realizeze un destin istoric altul decît culturile mici scandinave, îşi poate permite luxul de a nu avea specialişti în asiriologie sau indianistică. Ea nu-şi poate permite însă luxul de a se dezinteresa automat de orice scriere românească în care se menţionează documente şi metode care depăşesc istoria balcanică şi filologia romanică.

Dezinteresare este, de altfel, un termen plin de bunăvoinţă. Lucrurile sînt uneori mult mai grave. Bunăoară, în cazul cercetărilor noastre de istoria ştiinţelor orientale, cam tot ce-am publicat pînă acum a fost considerat drept operă de „erudiţie", cînd o simplă lectură putea convinge pe un om cu mintea bine organizată că este vorba de cu totul altceva : de o nouă metodă în filozofia culturii. A demonstra – cum am încercat noi în Alchimia asiatică, *fascicula I –* că *alchimia indiană si chineză nu sînt ştiinţe empirice, nu sînt pre-chimii, ci tehnici mistice, sote-riologice – nu înseamnă a face operă de erudiţie, ci de a aplica o metodă oarecum revoluţionară în cercetarea culturilor orientale, metodă care se poate dovedi extrem de fertilă în filozofia culturii. Este drept, caracterul „revoluţionar" al interpelării noastre ne-a silit să păstrăm un bogat parter de note, tocmai pentru a dovedi pînă la saturaţie validitatea afirmaţiilor pe care le făceam. A judeca însă o carte după aspectul ei grafic, a crede că un număr strict de note înseamnă „cultură", iar un număr mai mare de note devin „erudiţie", a trece cu vederea conţinutul cărţii sau a refuza să judeci validitatea unei anumite afirmaţii pentru că se referă la realităţi nefa-miliare – atitudinea aceasta ni se pare sterilă şi primejdioasă unei culturi. Nu poţi cere cititorului nici să te creadă pe cuvînt, nici să te verifice într-un domeniu în care el nu e competent, îi poţi cere însă efortul minim de a lua în consideraţie argumentarea pe care o aduci, de a urmări, adică, validitatea judecăţii tale. Nu e nevoie să fii un „specialist" în culturile arctice ca să judeci concluziile unei cărţi despre laponi, căci aceste concluzii sînt derivate din-tr-un*

anumit număr de documente, pe care autorul ți le pune sub ochi, şi judecata pe care el o face o poți verifica şi singur.

– 485 –

Evident, autorul iți poate cita anumite *documente care* convin tezei sale si poate trece cu vederea *altele, care ii infirmă. Nu ți se cere, însă, cînd nu eşti competent, să-ți dai părerea asupra* problemei *generale, ci numai să gîn-deşti asupra* soluției autorului a cărui carte ai citit-o. Este lesne *pentru un om cu mintea bine organizată să judece metoda şi stringența de care dă dovadă un autor, chiar dacă acesta scrie asupra unui subiect nefamiliar...*

Primele rezultate ale cercetărilor noastre asupra originilor ştiințelor au fost primite nu numai cu *neîncredere, dar şi cu o anumită ciudă, mai ales în cercurile care discută cu mai multă pasiune destinele culturii româneşti. Una din obiecțiile – mai mult şoptite decît răspicat mărturisite* – care au mtîmpinat *prima fasciculă din* Alchimia Asiatică, a *fost lipsa ei de interes pentru cultura românească. O critică similară ni s-a făcut şi cu prilejul altor cărți ale noastre. Bunăoară, cînd a apărut* Yoga. Essai sur Ies origines de la mystique indienne (Paris-Bu-curesti, *1936), ceea ce au remarcat – fără îndoială, înainte de a o fi citit – cîțiva publicişti naționalişti, a fost inaderența ei la cultura românească. Dacă am fi convinşi că un asemenea criteriu de judecată este unanim împărtăşit, am fi renunțat să scriem rîndurile de față. Am fi aşteptat cu linişte trecerea anilor şi judecata de mai tîr-ziu. Dar nu avem nici un •motiv să credem că opiniile şoptite şi criticile ambigue care privesc anumite publicații de ale noastre, în special* Yoga, reprezintă *într-adevăr* puciul de *vedere al acelora pentru care problema destinului culturii româneşti este o nobilă pasiune. Cum le-am putea justifica, altminteri, logica ? Pentru că, ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii româneşti este* autonomia, adică *rezistența elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină. Cum am arătat în altă parte („Introducerea" la* Scrieri literare, morale şi politice de B.P. *Hasdeu), asemenea fenomene de rezistență şi chiar insurecție a spiritualității autohtone împotriva formelor unificatoare venite din afară, se întîlnesc destul de des în istorie. Chiar în tînăra noastră cultură modernă, formula lui Lucian Blaga – '„revolta fondului autohton" – a fost pusă întîi în circulație, pe la 1860, de către Hasdeu, cu al său studiu* Perit-au dacii ?, deşi la *întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decît Pîrvan, şaizeci de ani în urmă. Or,*

– 486 –

unul din *rezultatele precise la care ajungem în* Yoga este tocmai această rezistenfă a *fondului autohton,* pre-arian, si surparea lentă a *formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni.*

Cu alte cuvinte, verificăm în cultura indiană ceea ce Hasdeu a încercat să demonstreze, cu privire la istoria si cultura românească, în studiul său Perit-au dacii ? *Evident, noi n-am urmărit demonstrarea acestei teze, nici •măcar n-am fost conştienți de prezența ei în timp ce meditam asupra problemelor misticii indiene. Cu*

atît mai prețioasă ni se pare, deci, această verificare. Ea dovedeşte, în orice caz, organica apartenență a autorului la momentul spiritual românesc contemporan. Pentru că, inutil să adăugăm, nu materialul cu care este ilustrată o teorie ne indică structura ei intimă – ci metoda, *orientarea spirituală de care dă dovadă autorul. Durkheim a clădit o teorie specifică spiritualității franceze din secolul XX, pe documente australiene. Şi, pentru a ne înălța pe un nivel într-adevăr european, fazele culturii germane şi engleze sînt caracterizate prin felul în care asimilează, judecă sau resping cultura greco-latinâ şi spiritualitatea iudaică, a Vechiului Testament. Un fenomen atît de germanic ca reforma lui Luther se precizează în istorie tocmai printr-o nouă interpretare a Testamentului iudaic ; aşadar, plecînd* de Za *un mesaj şi de la o tradiție nu numai extra-germa-nică, dar şi extra-europeană.*

Faptul că nimeni, după cîte ştim, n-a remarcat „actualitatea" cărții noastre Yoga, integrarea ei în *momentul spiritual românesc de astăzi* – ni se pare *îngrijorător. Ne este teamă că destinele culturii româneşti sînt judecate de prea mulți* conformist!, *şi de prea puțini creatori şi organizatori de cultură. Şi dacă am deschis o atît de lungă paranteză privind o carte mai veche a noastră, am fâcut-o pentru exemplul precis pe care ni-l pune la îndemînă, în dezbaterea problemei care ne interesează. Conformismul sau non-conformismul unui om nu se poate verifica în fața unor realități familiare asupra cărora s-au emis de mult opinii şi judecăți* – ci cu *prilejul unei forme noi de sensibilitate şi gîndire. Numai cel care ştie să pătrundă semnificația unui fenomen trecînd dincolo de aspecte şi de automatisme lucrează efectiv la creşterea unei culturi. Toți ceilalți, masa compactă a conformistilor, în orice tabără*

ideologică s-ar afla, nu fac decît să *prelungească tirania formelor moarte...*

într-adevăr, confuziile pe care le creează conformista în cultura românească pot fi, în momentul de față, mai grave ca altădată. Astăzi, cînd istorismul este depăşit, şi în cultura europeană încep să-şi recapete prestigiul formele de sensibilitate pre-alfabetică, şi să se înțeleagă aşa cum trebuie gîndirea simbolică – cultura românească poate să-şi valorifice zone rămase pînă acum inerte şi obscure. Ni se pare, de aceea, de-a dreptul îngrijorător faptul că nu acordăm importanța cuvenită tocmai acelor ştiințe care ne aşază pe picior de egalitate cu marile culturi europene. Poporul român, care nu a avut un Ev mediu glorios (în sens occidental), şi nici Renaştere, şi deci n-a participat la istoria şi la crearea culturii europene – are o preistorie şi o protoistorie de egală valoare cu a oricărei nații europene importante, şi are un folclor incontestabil superior tuturora. Astăzi, ştiința românească întîlneşte prilejul unic de a valorifica spiritualitatea şi istoria secretă a neamului nostru. Pentru că, după cum spuneam, istorismul a apus pretutindeni. Se pune preț pe preistorie şi extra-istorie ; sînt cercetate şi promovate formele colective ale vieții, simbolurile, tradițiile orale etc. Or, în acest domeniu, poporul nostru este bogat.

Conformista, însă, nu simt noua orientare spirituală. Nu înțeleg că, în cîteva zeci

de ani, o monografie istorică va fi mult mai puțin interesantă decît o pagină de exegeză simbolică sau interpretare folcloristică.

Cartea de față reia, în capitolul ultim, problema originii şi funcțiunii alchimiei, pe care am dezbătut-o în Alchimia asiatică. Pe de altă *parte, se deschid aici mai multe probleme, care nu-şi pot găsi, fireşte, un răspuns îndestulător într-o sută de pagini. Cartea a fost gîndită şi scrisă ca un capitol preliminar dintr-o operă mai întinsă, privind evoluția mentală a omenirii. Două lucrări de apropiată apariție* – La Mandragore şi Legenda Meşterului Manole – *vor contribui, nădăjduim, la lămurirea acestor*

– 488 –

probleme, *pe care le vom dezbate pe larg într-o carte de mari proporții:* Symbole, Mythe, Culture. *De pe acum,* însă cititorul atent poate *întrevedea noutatea metodei noastre şi revoluția pe care e chemată s-o introducă ea în înțelegerea evoluției mentale omeneşti. S-a observat, desigur, că marile descoperiri – metalurgia, agricultura, calendarul, „legea" etc.* – au *modificat simțitor condiția umană. Nu s-a înțeles, însă, dinamica intimă a acestei modificări şi* implicațiile sale cosmice, *într-adevăr, prin fiecare* nouă *descoperire fundamentală, omul nu-şi lărgeşte numai sfera cunoaşterii empirice şi-şi reîmprospătează mijloacele de trai* – ci *descoperă un nou nivel cosmic,* experimentează un alt ordin *al realității. Nu descoperirea metalelor ca atare este faptul care a provocat saltul mental* – ci „prezența" *metalelor, prin care omul descoperă un alt nivel cosmic, adică ia contact cu realități necunoscute sau rămase nesemnificative pînă atunci. Cu alte cuvinte, metalurgia* – ca si *agricultura etc.* – provoacă *sinteze mentale care modifică radical condiția umană, modificîndu-i imaginea sa despre Cosmos. Sintezele acestea mentale, depăşite sau adulterate de descoperirile ulterioare, sînt adevărații factori ai evoluției psihice şi spirituale omeneşti. Şi lucrul e cu atît mai important de subliniat cu cit ştiința modernă a neglijat cu desăvîrşire* semnificația cosmologică şi valoarea de experiență a acestor *descoperiri. Nu e vorba numai de un nou instrument în lupta pentru existență (metalul, agricultura etc.)* – ci *de revelarea unui alt Cosmos, ale cărui niveluri şi ritmuri* erau *pînă atunci inaccesibile omului. „Revelația" aceasta trebuie înțeleasă în sensul etimologic al cuvîntului. Omului i se „deschide" un nou nivel cosmic, în care el* pătrunde în mod concret, *experimental. Prin „prezența" metalelor alături de om, bunăoară, omul descoperă mijlocul magic de a stabili corespondențe cu „cerurile metalice" sau cu „matricea pămîntului", în care au „crescut" minereurile. ' Simpla intervenție a metalului în experiența umană îi modifică radical structura, modificîndu-i întreaga sa sinteză mentală privitoare la Cosmos.*

– 489 –

Am revenit de cîteva, ori în cartea de față asupra acestei metode pe care, după ştiința noastră, n-a mai folosit-o nimeni. Rezultatele ei se prevăd de **pe** *acum incalculabile. Trebuie să precizăm însă că cele scrise mai sus nu sînt decît noțiuni*

fugare asupra instrumentelor de lucru pe care încercăm să le aplicăm în cercetarea originilor culturilor şi ştiinţelor. In cartea de faţă, ca şi în alte lucrări publicate sau de apropiată apariţie, am întîlnit necontenit eterna pasiune a sufletului omenesc : unificarea Realului) despicat prin Creaţie. Nădăjduim că am izbutit să aruncăm o lumină mai clară asupra acestui gest spiritual atît de obscur, care precede orice simbol, orice mit, orice cultură. Dacă am stăruit prea mult pe alocuri asupra unor concepţii sau simboluri care nu par, la prima vedere, în-tr-o organică legătură cu subiectul nostru – am făcut-o tocmai pentru a introduce pe cititor în adevăratul climat spiritual care a dat naştere atît cosmologiilor asiatice cît şi alchimiei orientale.

Este o bucurie pentru noi că putem mulţumi şi aici profesorului Nae lonescu, care ne-a urmărit întotdeauna cercetările cu viu interes şi nu s-a intimidat de non-conformismul lor. De asemenea, trebuie să mulţumim prietenilor prin înţelegerea cărora a putut apare cartea de faţă. Amintim încă o dată cititorilor că, din lipsa semnelor diacritice, ortografia numelor orientale este aproximativă.

MIRCEA ELIADE

I. COSMOS ŞI MAGIE

Metode

Istoricii ştiinţei, cînd au încercat să ordoneze şl să evalueze documentele babiloniene şi asiriene referitoare la „ştiinţele naturii" – au făcut aceeaşi greşeală de metodă de care ne-am ocupat în prima fascicolă a *Alchimiei asiatice.* Şi anume, ei au căutat să pună în cît mai mare lumină frînturile de „adevăr ştiinţific" care ne întîmpină pe ici pe colo în textele asirio-babiloniene – acordînd acestor sporadice observaţii empirice, acestor tehnici metalurgice sau ceramice, o importanţă pe care ele n-au

– 490 –

avut-o niciodată în cadrele civilizaţiei mesopotamiene. Este drept că acei dintre istoricii ştiinţei care s-au ocupat de textele asiro-babiloniene au menţionat totodată şi concepţiile magico-religioase care se află înapoia tehnicilor empirice şi a unor „adevăruri ştiinţifice". Cei mai mulţi dintre aceşti cercetători, însă, au ţinut să sublinieze că asemenea concepţii magico-religioase aparţin unei faze înapoiate din evoluţia mentală a omenirii, că ele sînt rămăşiţe dintr-un corp monstruos de superstiţii, pe care aurora ştiinţei greceşti îl va alunga pentru totdeauna din gîndirea mediteraneană. Se întîmplă astfel o răsturnare a „punctului de vedere" prin care trebuie judecate aceste documente mesopotamiene, similară aceleia pe care am întîlnit-o ocupîndu-ne de literatura alchimică chineză şi indiană. Accentul căzînd pe „adevărul ştiinţific", pe „observaţia exactă" şi „experimentul riguros" – numai acele texte care dovedesc asemenea calităţi se bucură de atenţia istoricului ştiinţei ; sau, în orice caz, numai ele trec pe primul plan. Dar această înţelegere a „ştiinţei naturii" este o cucerire recentă a spiritului omenesc. Ea nu este nici absolută, nici universală. Voim să spunem că au existat şi altfel de „ştiinţe ale

naturii" care nu s-au întemeiat pe criteriul cantității și al măsurătorii. In cadrul multor culturi istorice s-a elaborat o „știință a naturii" care nu are decît incidentale întîlniri cu conceptele științei europene.

Dacă pornim de la premisa că întregul corp de valori acordate naturii de către culturile extra-europene sînt „superstiții", și ne interesăm cu precădere de acele fragmente care coincid întîmplător cu seria adevărurilor noastre științifice (adică justificate experimental) – facem o gravă greșeală de optică istorică, întocmai după cum un istoric al plasticii, uitînd că perspectiva este o descoperire a Renașterii, s-ar apuca să cerceteze și să *evalueze* pictura medievală sau asiatică prin acest criteriu al perspectivei, apreciind deci o lucrare fără nici o valoare artistică în care se presimte perspectiva, și ignorînd lucrări excepționale pe motivul că au o viziune falsă a spațiului. O asemenea greșeală de metodă s-a făcut, de altfel, după cum am arătat în *Alchimia asiatică* (fascicula I, București, 1935) în domeniul alchimiei indiene și chineze. Pentru că

– 491 –

anumite texte tardive dovedeau virtuți „științifice" – adică, menționau experiențe precise și un perfect spirit de observație – ele au fost considerate ca o glorie a Indiei sau Chinei. De fapt, asemenea documente dovedeau cel mult că funcțiunea fundamentală primordială a alchimiei – știință cosmologică și soteriologică – începuse a se altera, devenind pe nesimțite o știință empirică, de laborator. Una din concluziile cele mai semnificative ale cercetării noastre este, de altfel, tocmai această *descompunere a* vechilor „științe ale naturii" – care erau, în același timp, tehnici soteriologice și științe cosmologice – și transformarea lor în tehnici empirice. Cînd *sensul tradițional* al unei științe sau tehnici se pierde, omul dă altă întrebuințare și alte valori *materialului* acestei științe. Există o lege a *conservării materialului* care nu e decît corolarul legii *degradării sensului,* înțelegînd prin aceasta orice alterare, orice *pierdere* sau *uitare a unei semnificații originare.* Legea aceasta, care se verifică mai ales în folclor – unde anumite gesturi și formule orale se conservă și după ce funcțiunea lor primordială și înțelesul originar s-au pierdut – va forma obiectul unui studiu special în care ne vom strădui să demonstrăm *legea descompunerii fantasticului.* Vom încerca să dovedim că istoria vieții mentale a omenirii, departe de a însemna o necontenită evoluție, e străbătută și de un ritm al degradării și al morții intuițiilor fundamentale ; și că această descompunere lentă a unor sinteze mentale întru nimic inferioare sintezelor care au urmat, poate fi reconstituită în etapele ei mai importante.

Considerațiile de mai sus nu sînt fără directă legătură cu subiectul nostru. Punînd la îndoială validitatea metodei folosite de istoricii științei în cercetarea documentelor asiatice – noi nu infirmăm dreptul acestor istorici de a se ocupa de asemenea documente. Le cerem, însă, să caute un criteriu obiectiv în cercetarea lor. După cum pictura universală nu poate fi judecată prin legile picturii moderne (care

implică perspectiva), tot aşa „ştiinţele naturii" nu pot fi judecate prin legile ştiinţei europene. A continua pe o astfel de cale înseamnă a accepta riscurile unui criteriu subiectiv ; căci ce este altceva criteriul pe care îl aplică istoricii ştiinţei în judecarea docu-

– 492 –

mentelor extra-europene, decît proiectarea unui fel de a vedea lumea (cantitativ, măsurabil) drept lege universală ? Este drept că ideea de „lege ştiinţifică" este un bun cîşti-gat şi că istoria eforturilor moderne către cunoaşterea ştiinţifică trebuie scrisă pe temeiul acestei idei. Dar nu putem aplica aceeaşi măsură şi în alte culturi, unde preocuparea de cunoaştere ştiinţifică a fost minimă sau, în orice caz, ea a apărut după ce vechile concepţii cosmologice şi magice se degradaseră. Ca să luăm o pildă chiar din zona pe care ne propunem s-o străbatem în paginile ce urmează – este cu desăvîrşire neştiinţific să considerăm anumite „descoperiri" empirice babiloniene ca o dovadă de inteligenţa acestui popor, şi să aruncăm restul concepţiilor lor asupra naturii în grămada dispreţuită a „superstiţiilor" sau „absurdităţilor magice". O asemenea evaluare a materialului este, în orice caz, lipsită de obiectivitate. Or, pentru a înţelege spiritul unor culturi atît de diverse de a noastră, ni se cer în primul rînd criterii obiective de cercetare şi evaluare.

Ni se poate răspunde că istoricul ştiinţei nu e dator să ţină seama decît de acele documente în care se întrezăreşte sau chiar se realizează fragmentar aurora ştiinţei greceşti, adică fundamentul cunoaşterii *ştiinţifice.* O asemenea observaţie, dacă ar fi întemeiată, ar infirma chiar validitatea disciplinei istoriei ştiinţei în domeniile extra-europene. întocmai după cum n-ar avea nici o valoare obiectivă o istorie a ştiinţei europene – scrisă de un asiatic – în care nu s-ar ţine seama decît de acei savanţi care dovedesc în acelaşi timp şi o serioasă viaţă ascetică şi morală, fundamentul *sine qua non* al adevăratei cunoaşteri, din punctul de vedere oriental. Din nefericire, întîmpina-rea de mai sus nu e justificată. Pentru că în culturile extra-europene pot fi descifrate destule „ştiinţe ale naturii" care, deşi fundamental deosebite de concepţiile noastre moderne, au totuşi legile lor de creştere, criteriile lor de validitate etc. Istoricul ştiinţei trebuie să le cerceteze şi să le înţeleagă – bineînţeles, cu alte criterii decît cele de astăzi – tot aşa după cum istoricul artelor cercetează şi înţelege operele artistice create în afară de legile sculpturii greceşti sau ale perspectivei Renaşterii.

– 493 –

Omologie

Ocupîndu-ne de „ştiinţele naturii" aşa cum au fost elaborate de către vechile culturi mesopotamiene, riscăm să nu înţelegem nimic dacă nu avem pururea prezentă în minte concepţia lor despre Lume, cosmologia lor.

Inutil să adăugăm că această cosmologie – deşi extrem de precisă şi de coerentă – nu este exprimată numai prin *texte* sau prin numere. Documentele

culturilor mesopotamiene, ca şi ale altor culturi arhaice, sînt numai întîm-plător exprimate alfabetic. Cele mai multe, şi cele mai semnificative sînt formulate prin simbol, arhitectonică, cosmografie etc. Am greşi însă dacă n-am acorda acestor documente aceeaşi importanță pe care sîntem înclinați s-o dăm documentelor alfabetice. Ele exprimă tot atît de clar – şi, uneori, mai *concret* – concepția unei anumite culturi despre lume şi legile ei.

In Mesopotamia, poate mai mult ca în altă cultură arhaică, concepția fundamentală poate fi astfel definită : *omologia totală între Cer şi Lume.* Asta înseamnă nu numai că tot ce există pe pămînt există într-un anumit fel şi în Cer – dar că fiecărui lucru de pe pămînt îi corespunde cu precizie un lucru *identic* în Cer, după al cărui model ideal s-a realizat. Țările, fluviile, oraşele, templele – acestea din urmă fiind, după cum vom vedea, imaginea însăşi a Cosmosului – toate există *real* în anumite niveluri cosmice. Bunăoară, planul oraşului Ninive a fost desemnat, în timpurile arhaice, după *scrierea* cerească : adică, după semnele „grafice" pe care le făceau stelele pe bolta cerului *. Fluviul Tigru se afla în steaua Anunît. Euphratul, în steaua rîndunicii : oraşul Sippar, în constelația Cancerului ; oraşul Nippur în Carul Mare [2]. Ele existau *real* în aceste niveluri siderale – pe pămînt aflîndu-se numai *imaginea* lor, palidă şi imperfectă.

Geografia babiloniană a fost la început o „geografie mistică", harta lumii, aşa cum şi-o închipuiau babilonienii, fiind doar o imagine a hărții lumilor cereşti. Ea nu era rodul observațiilor şi al măsurătorilor – ci reproducerea,

[1] Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien,* voi. berg, 1925), p. 110.

[2] Referințele l

(Heidel-

rințele la textele asiro-babilontene, în Charles Jean, *Le milieu Biblique avânt Jesus-Christ,* voi. III (Paris, 1936), p. 367.

în termeni de geografie terestră, a hărții ținuturilor cereşti şi a Paradisului. In „harta lumii" publicată de Thompson *, Babilon se află aşezat la centru, în mijlocul unui vast teritoriu în formă de cerc. **De** jur împrejurul acestei lumi circulare – în care se cuprind toate regiunile şi popoarele cunoscute babilonienilor – curge fluviul Amar, Nâr-Marratum. Este tocmai imaginea pe care sumerienii şi-o făceau despre Paradis. Imagine care se regăseşte şi în tradiția biblică a Raiului *(Facerea,* II, 10) : „Un fluviu ieşea din Raiu ca să ude grădina, şi apoi se despărțea în patru ape". [2] Fluviul care străbate şi înconjoară paradisul sumero-babilonian are şi el „patru guri" ; de altfel, expresia „la gurile fluviului" înseamnă, în cultura mesopo-tamiană, locul de unde se intră în paradis, pragul pe ca-re-1 trec numai nemuritorii şi eroii. [3] O apă suprafirească înconjoară pămîntul : aceasta este o tradiție universală a culturilor semitice. Uneori e vorba de un fluviu, alteori de un ocean. Iar credința aceasta într-un ocean ceresc şi un ocean care înconjoară pămîntul – se regăseşte la

un foarte mare număr de neamuri. [4]

Există un Ierusalim ceresc, creat de Dumnezeu înainte ca cetatea Ierusalimului să fie zidită de mîna omului. La acest Ierusalim ceresc se referă profetul, în cartea lui Baruch, II, 42, 2 – 7 : „Crezi tu că asta e cetatea despre care am spus : *In palma mîinilor mele te-am zidit ?* Clădirea care stă acum în mijlocul vostru nu este cea reve-

[1] *Cuneiform Texts in the Briţish Museum,* XXII, 48, citat de S. Langdom, *Le Poeme sumerien du Paradis* (Paris, 1919), p. 12 – 13.

[2] Comentariul cel mai erudit al tradiţiilor biblice în legătură cu Eden, din cîte s-au scris în ultimul timp, în Giuseppe Ricciotti, *La Cosmologia della Biblia e la sua transmissione jino a Dante* (Brescia, 1932), p. 73 şi urm.

[3] V. F. Albright, *The Moyth oi the Rivers* („The American Journal of the Semitic Languages and Liţeratures", voi. 35, 1919, p. 161 – 195), în special p. 188 sq. Egiptenii de asemenea cred*au că apa cerească – şi deci şi cea de pe pămînt – se împarte în patru fluvii, *Vishnu Purana* păstrează o tradiţie indiană similară, destul de veche : Gangele izvorăşte din muntele Meru (munte cosmic) şi se împarte în patru fluvii, ca să poată uda întreg pămîntul.

[4] A. J. Wensink, *The Ocean in the literature of the Western Semites* (Verhandelingen der Koninkligke Akademie van Wet-tenschappen te Amsterdam, Amsterdam 1919), în special p. 15 sq.

lată în Mine, cea care a fost gata încă din vremea cînd m-am hotărît să fac Raiul, şi pe care i-am arătat-o lui Adam înainte de a păcătui..." *l* Vom vedea îndată că valoarea mistică a unui oraş ca Ierusalim nu stă numai în faptul că e imaginea unui oraş ceresc – ci pentru că este considerat *centrul Lumii.*

Ierusalimul ceresc a incendiat imaginaţia tuturor profeţilor evrei : Tobia, XIII, 16, Isaia, LIV, 11 sq., Ezekiel XL etc. Ca să-i arate cetatea Ierusalimului, Dumnezeu răpeşte într-o viziune extatică pe Ezekiel, şi-1 ridică pe un munte foarte înalt (Ezek, XI, 2 sq.). într-un alt pasaj (XLVII, l şi urm.), Ezekiel vede cum apele izvorăsc de sub Templu, străbat multe ţinuturi şi se varsă în mare ; şi „unde ajung aceste ape, duc sănătate şi bogăţie", şi totul va trăi, „pe unde trece torentul acesta". Nu e greu de recunoscut în aceste ape ale Templului străvechea tradiţie a „Apei Vieţii", de origină mesopotamiană, şi pe care o vom mai întîlni în cercetarea de faţă. Şi Oracolele sibiline păstrează amintirea noului Ierusalim, în mijlocul căruia străluceşte „un templu cu un turn uriaş care atinge norii şi e văzut de toţi". [2] Dar cea mai frmuoasă descriere a Ierusalimului ceresc se găseşte în Apocalips (XXI, 2 sq.) : ,.Şi am văzut cetatea sfîntă, noul Ierusalim, pogorîndu-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei... (2). Şi m-a dus pe mine (îngerul) cu duhul, într-un munte mare şi înalt şi mi-a arătat cetatea cea sfîntă, Ierusalimul, pogorîndu-se din cer, de la Dumnezeu (10)... Şi avea zid mare şi înalt şi avea

douăsprezece porți, iar la porți doisprezece îngeri şi nume scrise deasupra, care sînt numele celor douăsprezece seminții ale fiilor lui Israel (12)... Şi zidăria zidului ei este de iaspis, iar cetatea este de aur curat, ca sticla cea curată (18). Temeliile cetății sînt împodobite cu tot felul de pietre scumpe : întîia piatră de temelie este de iaspis, a doua de safir, a treia de calcedoniu, a patra de smaragd, a cincea de sardonix, a şasea de cornalină, a şaptea de hrisolit, a opta de berii, a noua de topaz, a zecea de hrisopras, a un-

[1] Charles, *Aprocrypha and Pseudo-epigrammate,* voi. II, p. 482, notă.

[2] Charles, *Apocrypha,* voi. II, p. 405 : Alberto Pincherle, Gli *Oracoli Sibillini giudaici* (Roma, 1922), p. 95 – 96.

sprezecea de iachint, a douăsprezecea de ametistă (19 – 20). Iar cele douăsprezece porți sînt douăsprezece mărgăritare ; fiecare din porți este dintr-un mărgăritar. Şi căile cetății sînt de aur curat, şi străvezii ca sticla (21)... Şi cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci mărirea lui Dumnezeu a luminat-o şi făclia ei este Mielul (23)... Mi-a arătat, apoi, rîul şi apa vieții, limpede cum e cleştarul şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului (XXII, 1)"...

Vom avea prilejul, în capitolul următor, să cercetăm sensul simbolic al pietrelor prețioase care alcătuiesc zidurile Ierusalimului ceresc. Deocamdată să observăm că acest model ceresc al cetății Ierusalim seamănă foarte mult cu prototipul, tot ceresc, al Babilonului. *l* Un text babilonian tradus de Meisner[2] precizează că „Steaua *bucată de cîmp* este Babilon". Steaua aceasta era situată în constelația Berbecului (Aries) care, se ştie, „conduce" sau ..domină" zodiacul – întocmai după cum Babilonul „conduce" lumea, fiind centrul cosmosului. Burkitt a dovedit că atunci cînd Persia a luat, politiceşte, locul Babiloniei – Persia a fost aşezată în constelația Aries. A fost investită, aşadar, cu toate virtuțile imperiale : a fost „consacrată". Sensul acestei investituri se va lămuri mai neted în paginile ce urmează.

Templul

Omologia Cer-Lume este implicată în orice construcție babiloniană. Simbolismul atît de bogat al templelor *(ziqqu-rat)* nu poate fi înțeles decît pornind de la o „teorie cosmică". Intr-adevăr, ziqqurat-ul era zidit ca o Lume : etajele simbolizau diviziunile Universului, lumea subterană, pămîntului firmamentul.[3] Ziqqurat-ul este de fapt Lumaa întrucît el simbolizează muntele Cosmic. Iar muntele Cosmic – vom vedea îndată – nu este decît o perfectă *imago mundi.* Cercetările lui Dombart au dovedit definitiv că

[1] Hugo Gressmann, *The tower* o/ *Babei* (Jewish Institute of Religion, New-York, 1928), p. 62 sq.

[2] *Babylonien und Assyrien,* voi. II, p. 410.

[3] L. Wooley, *Leş Sumeriens* (trad. franceză, Paris, 1930), p 147 – 148.

ziqqurat erau „Kunstliche Berge"[1], avînd ca model material muntele sacru.[2] Numeroase scene pictografice chaldeene reprezintă pe Zeu înălțîndu-se între doi munți[3], ca un adevărat zeu al soarelui. Muntele sacru este adevăratul tron, căci acolo domneşte zeul, stăpînul şi creatorul Universului. „Tron", „templu", „munte cosmic" nu sînt decît formule sinonimice ale aceluiaşi simbolism al *Centrului,* pe care le vom întîlni necontenit în cosmologia şi arhitectura mesopotamiană.

Chiar numele templelor şi turnurilor sacre din Nippur revelează identitatea dintre muntele cosmic şi sanctuar : „Muntele Casă", „Casa Muntelui tuturor țărilor", „Muntele Furtunilor", „Casa Hotărîrilor" (oracolele), „Casa Mor-mîntului", „Legătura între Cer şi Pămînt" etc.[4] Termenul sumerian pentru ziqqurat este U-Nir (munte), pe care Jastrow îl interpretează ca : „vizibil de foarte departe".[5] Analiza numelor pe care mesopotamienii le dădeau oraşelor de frunte revelează hotărît funcția simbolică a oraşului. Larsa era numită, între altele, „Casa legăturii între Cer şi Pămînt". Babilon avea foarte multe nume, printre care : „Casa temeliei Cerului şi Pămîntului", „Legătura între Cer şi Pămînt", „Casa Muntelui Strălucitor", „Casa Sceptrului Vieții".[6] Pretutindeni, simbolul *centrului.*

Templul, aşadar, participa la un astfel de „spațiu" : *spațiul consacrat,* singurul pe care culturile arhaice îl considerau „real", întocmai după cum timpul *real* nu era decît „anul liturgic", adică *timpul consacrat,* alcătuit din „sărbători", care se desfăşurau înlăuntrul sau în jurul templului. Aici, în templu, în „centrul" Universului, se afla tronul zeului. Un cilindru din care timpul regelui Gudea ne spune că „iatacul (zeului) pe care el (regele) 1-a zidit

[1] Theodor Dombert, Der Sakralturm, I Teii : Ziqqurat (Munchen, 1920), p. 29.

[2] *Ibid.,* p. 22 ; Th. Dombart, *Der babylonische Turm* (Leip-zig, 1930), p. 5.

[3] Dombart, *Der Sakralturm,* p. 23, 27.

[4] Dombart, op. cit, p. 34.

[5] Morris Jastrow, *Sumerian and Akkadian Views of Begin-nings* („Journal of the American Oriental Society, 1917 voi 36 p. 274 – 299), p. 289. ' '

[6] Dombart, *Der Sakralturm,* p .35.

era (asemenea) muntelui cosmic".[1] Monumentele mexicane, Teocalii, erau şi tronurile zeilor. Funcția lor sacră şi simbolică corespundea rolului pe care îl aveau turnurile Ha şi Ta în China, şi stupă în India.[2] In ceea ce priveşte simbolismul unui templu indian, am cercetat această problemă folosindu-mă de rezultatele la care a ajuns Paul Mus în studiul : *Barabudwr, templul simbolic.* Reichel a arătat că importanța pe care o avea la pre-helenici şi greci muntele, stînca, piatra, se explică prin idei similare.[3] Acelaşi „sistem" explică – după cum vom vedea, mai pe îndelete, în paginile ce urmează – şi *beth-el* din Cartea Facerii (28, 12), şi tronul lui Solomon (I Regi, 10, 18 şi urm.), şi devoția pre-islamică față de piatra sacră, Ka'aba. Chiar în

religii relativ recente, ca mithraismul. sanctuarul era, la origină, cu desăvîrşire închis în munte.[4]

Vom avea necontenit prilejul să verificăm polivalența simbolurilor care stau la baza culturilor arhaice. De altfel, ceea ce caracterizează simbolul şi-1 deosebeşte de celelalte forme de cunoaştere, este tocmai această coexistență a sensurilor. Structura sintetică a gîndirii „primitive" îşi găseşte un excelent instrument de exprimare în simbol, care unifică niveluri felurite de realitate cosmică, fără ca, prin aceasta, să le „neutralizeze". Polivalența simbolului face posibilă coexistența sensurilor şi, în acelaşi timp, păstrează „diversul", „eterogenul", aşa cum va încerca să dovedească lucrarea de față. Reîntorcîndu-ne la exemplul nostru, muntele are, în culturile mesopotamiene, şi înțelesul de „pragul Tărîmului celălalt". Pe acolo, prin munte, trec sufletele în lumea morților. Expresia obişnuită, în limba asiriană, pentru verbul „a muri" este : „a se agăța de munți". De asemenea, în limba egipteană, myny, „a agăța", este un eufemism pentru „a muri" [5]. Soarele apune între munți, şi tot pe-acolo trebuie să fie drumul

[1] Albright, *The Mouth of the Rivers,* p. 173.

[2] Dombart, *op. cit.,* p. 15

[3] Vezi şi Eisler, *Weltenmantel und Himmelszeit* (Munchen, 1910), voi. II, p. 582.

[4] Franz Cumont, *Textes et Monuments Figures relatifs* auz *Mysteres du Mithra* (Bruxelles, 1896 – 1899), voi. I, p. 57.

[5] H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest,* II (Leipzig, 1918), p. 5, nota 2.

mortului către lumea cealaltă. Dar alături de această valență funerară, simbolul muntelui are şi un sens metafizic, cu mult mai important. Muntele este, am văzut, centrul lumii, şi de aceea, după moarte, sufletul este atras firesc către acest „centru". Să ne amintim că pentru culturile tradiționale *real* era numai ceea ce era *sacru :* spațiul consacrat (templu, oraş etc.) era singurul „real", deoarece Universul întreg se concentra acolo. Singurul *timp real* era timpul liturgic, consacrat – şi omul participa la acest timp absolut (formulă obscură a eternității) numai luînd parte la sărbători sau fiind prezent în rituale. Atras, cît timp era în viață, către „centru", este foarte firesc ca, după moarte, omul să asculte aceleaşi chemări către absolut, către real, şi să se „apropie de munți", întrucît moartea era o trecere dincolo, într-o zonă mai „reală" decît nivelurile profane ale acestei lumi – iar muntele simbolizînd *centrul,* adică realitatea absolută – formula „apropierea de munți" îşi capătă şi o justificare metafizică.

Oraş sacru – centrul lumii

Ziqqurat-ul înfățişează cosmosul. Vîrful lui este „centrul" suprem, asimilat mai tîrziu cu Polul. Regele, urcînd etajele unui ziqqurat, ajunge în centrul Universului, iden-tificîndu-se astfel cu Zeul care locuieşte la Pol.[1] Oraşul sacru, care cuprinde templul între zidurile sale crenelate, devine şi el un *centru,* vîrful muntelui cosmic (adică, de fapt, al Lumii). Locuitorii săi sînt identificați, magic, cu stăpînii divini ai

„centrului", cu zeii. Astfel se întîmplă în anumite oraşe indiene[2] şi foarte multe cetăți orientale/'

Toate limbile au păstrat expresia populară a *centrului :* „buricul pămîntului". In anumite tradiții semite, asta nu înseamnă numai că acolo este adevăratul centru al lumii, ci şi că de acolo a început creația lumii. „Cel prea Sfînt a creat Lumea ca un embrion, întocmai după cum embrionul

[1] Paul Mus, Barabudur. *Esquisse d'une histoire du Boud-dhisme fondee sur la critique archeologique des textes* (Paris, 1935), voi. I, p. 238 etc.

[2] Mus, Barabudur, p. 352.

[3] A. J^remias, Hondbuch *der altorientalischen Geisteskultur (ea.* II, Berlin 1929), p. 113, 142 etc.

creşte de la buric în afară, tot aşa Dumnezeu a început să creeze Lumea de la buric şi de acolo s-a răspîndit în toate direcțiile." * Iar „buricul pămîntului" pentru evrei este Ierusalimul şi, în general, țara sfîntă. De aceea, *Yoma* a-firmă : „Lumea a fost creată începînd de la Sion".[2] Palestina fiind centrul creației, buricul pămîntului se află în vîrful muntelui cosmic, într-adevăr, după un text rabinic : „țara lui Israel n-a fost înecată de potop". [3] Tradițiile islamice au păstrat aceeaşi cosmologie mistică, investind Mekka şi Ka'aba cu virtuțile Ierusalimului. In *Kisa'i* găsim următoarea afirmație : „Tradiția spune : steaua polară dovedeşte că cel mai înalt loc este Ka'aba, pentru că se află în dreptul centrului Cerului". [4]

în toate tradițiile semite, *centrul* („buricul pămîntului") era imaginat ca vîrful muntelui cosmic. De aici importanța munților în cosmologia şi metafizica semită. Munții au fost creați cei dintîi, îndată după Apele primordiale (Tehom)[5] ; ei sînt temeliile pămîntului, iar în tradiția arată „stîlpii pămîntului" ; munții unesc lumea de deasupra cu cea de dedesubt ; din munți izvorăsc apele, care fac să rodească pămîntul, iar norii de ploaie tot deasupra munților se alcătuiesc. Cele mai sacre locuri erau înălțimile : muntele Sinai la evrei, Gerizim şi Ebal la samari-teni : Mecca se afla între doi munți. Paradisul : „buricul pămîntului", era aşezat, după tradiția siriană, pe un munte mai maYe decît toți munții de pe pămînt". [6] Să ne amintim că idei asemănătoare se întîlnesc la babilonieni, la egipteni, precum şi în anumite tradiții indiene. Drumul spre Paradis, drumul spre tărîmul morților (la egipteni, chal-deeni), drumul spre lăcaşul Zeului – toate se aseamănă : este acelaşi *drum spre munte,* aceeaşi „ascensiune", care de cele mai multe ori se face în mod simbolic, urcînd eta-

[1] A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concer-ning the Navei of the Earth* (Amsterdam. 1916), p. 19. - Wensinck, op. cit., p. 16.

[3] Wensinck, tbid., p. 15.

[4] Wensinck, ibtd., p. 15.

[5] Apele simbolizează pretutindeni haosul, devenirea informă, matricea tuturor

virtualităţilor. Apariţia munţilor simbolizează începutul Creaţiei, al manifestării, al formelor.

u Wensinck, *Navei of the Earth,* p. 14.

jele unui ziqqurat sau terasele unui templu indian. * Sensul tuturor acestor formule nu e greu de descifrat: *drumul spre munte* înseamnă apropierea de sacru, de real, de absolut : într-un cuvînt, este o consacrare (investirea regelui cu virtuţile zeului se face urcînd treptele tronului sau etajele ziqquratului, adică muntele cosmic : itinerariul sufletelor morţilor, ca şi drumul eroilor în căutarea nemuririi – Gilgamesh, Herakles etc. – străbate şi urcă nenumăraţi munţi). „Buricul pămîntului", muntele cosmic, este singura *zonă sacră* din toată întinderea care înconjoară pe om ; şi de aceea Creaţia a început de aici. Haosul a fost întîi aici alungat. Apele potopului (reactualizarea Haosului, adică a oceanului primordial, *âpsu)* n-au putut înghiţi vîrful muntelui, centrul static, de unde a început a doua creaţie.

După cartea siriacă *Peştera Comorilor,* Adam a fost creat în centrul pămîntului, în acelaşi loc unde mai tîrziu s-a ridicat crucea lui lisus. [2] Tradiţia aceasta este extrem de pretenţioasă ; pe de o parte se descifrează aici un sens ascuns al creaţiei omului, care este identificat cu microcosmosul (şi Adam, şi Lumea sînt făcuţi la „buricul pămîntului"). Pe de altă parte, se afirmă precis că mîntuirea omului – prin patimile lui Christos – a fost posibilă printr-o întoarcere la „centru", întocmai cum afirmă toate tradiţiile. lisus, pătimind în vîrful muntelui cosniic, pe locul unde a fost creat Adam, în centrul existenţei – răscumpără, prin sîngele Său, păcatele întregului neam omenesc, şi-1 mîntuie. Patimile lui lisus Chistos s-au desfăşurat *peste tot pămîntul,* căci Golgotha fiind vîrful muntelui cosmic, cuprinde magic planeta întreagă. Agonia a început şi a sfîrşit în *realitatea absolută,* în centrul existenţei (orice altă zonă, fiind profană, neconsacrată, participă la devenirea nesemnificativă, la „istorie" nu la ontologie, la „eveniment" nu la „categorie"). Simbolismul crucii ar completa aceste idei, dar ne-am propus să nu ne ocupăm aici

[1] „Un temple indien est baţi en pierre, un voyage â l'axe du monde, et l'entree processionelle de şes portes un rite d'entree... (P. Mus, *Barabudur,* p. 315).

[2] Wensinck, op. cit., p. 22.

decît de motive arhaice, şi să nu explicăm un simbol tradiţional prin forme recente. *

In orice caz, pretutindeni în lumea semită întâlnim legătura aceasta între „centru", „realitate absolută", „primul om", „moarte". Ierusalimul nu este numai punctul de legătură al pămîntului cu Cerul. Este şi locul pe unde se poate pătrunde în lumea cealaltă. [2] O tradiţie siriacă ne spune că Adam, după potop, a fost îngropat

„la poarta pămîntului" [3] adică acolo unde începe lumea morților. Islamul a asimilat credința ebraică, după care mormîntul lui Adam se află la Ierusalim. De asemenea, tradițiile islamice afirmă că toți profeții sînt îngropați la Ierusalim.[4] La Mecca se găseşte şi astăzi un puț în care se pun ofrande pentru morți. Nu este vorba de superstiția, destul de răs-pîndită, că morții locuiesc sub pămînt şi li se poate, deci, trimite ofrande prin gropi sau puțuri – ci de ideea tradițională că Mekka, fiind centrul pămîntului, este *singurul* punct de legătură cu Cerul şi cu celălalt tărîm.

Prin centrul lumii – după cum vom vedea în paragraful următor – trece axa Universului, şi acolo se înalță arborele Vieții. Ritmurile cosmice şi viața se desfăşoară începînd de la „centru". De aceea se spune că Ierusalimul e „bogat în ape" şi că norii de ploaie pornesc în cele patru colțuri ale lumii de deasupra cetății sfinte. [5] Ploile aduc fertilitatea şi bogăția, fac posibilă viața şi armonia, dirijează anotimpurile. „Apele" sînt roditoare numai întrucît ritmul lor e reglat de un „centru". Tradițiile similare s-au păstrat în Islam. Nuwairî mărturiseşte : „Abu Huraira a spus, întemeiat pe autoritatea Profetului : toate rîurile *şi* norii, şi aburii, şi vînturile vin de sub stînca sfîntă a

[1] Documentele ebraice relative la Templu, şi cele creştine relative la Golgotha, care pun în lumină identitatea Ierusalimului cu „buricul pămîntului", au fost adunate de Braver, *Palăstina nach der Agada* (Berlin 1920, Gesel, fur Palest. Forschung VI), p. 7 – 21. La Şechem, pe muntele Gerizim *(Judecători,* 9, 36 sq.) pare a fi fost un sanctuar numit „buricul pămîntului" ; cf. Al-bright, *The Location of the Ga.ra.en of Eden* („American Journal of Semitic Languages", „voi. 39, 1922, p. 15 – 31), p. 28.

[2] Textul în Wensinck, op. cit., p. 25 şi urm. texte evreeşti.

[3] Textul îif Wensinck, op. cit., p. 27.

[4] Texte în Wensinck, op. cit., p. 28.

[5] Texte în Wensinck, op. cit., p. 30 – 31.

– 503 –

Ierusalimului". * Kazwîni repetă aceeaşi tradiție, cu privire la Mekka : „Dacă ploaia bate într-o parte a Ka'abei, în anul acela fertilitatea se va întinde în acea direcție *;* cînd ploaia bate în toate părțile, fertilitatea va fi universală". [2] In India, „locul sacrificiului" este adesea numit „buricul pămîntului", pentru că prin „sacrificiu" se susține Universul, există ritmurile, viața, armonia. Altarul; „locul sacrificiului", este numit de asemenea „pîntecul (matricea) ordinii cosmice". [3] Indienii au identificat încă din timpurile vedice *altarul* sacrificial cu „buricul".[4] Aceeaşi „teorie" se întîlneşte la eruditul Clement Alexandrinul : „altarul pe care arde tămîia este un simbol al pămîntului zăcînd în centrul Universului". [5]

O tradiție semită foarte răspîndită îl face pe Adam să locuiască într-un cort pe locul „Casei lui Allah", adică în „buricul pămîntului". Agni, zeul indic al focului, stă şi el în „buricul lumii".[6] Omologia între Cer şi Pămînt este tot atît de riguroasă şi în

India. „Centrul" pămîntului se identifică magic cu „centrul" Cerului. Un himn din *Rig Veda* afirmă : „In buricul cerului s-a aşezat preotul care pregăteşte sacrificiul".[7] Simbolul *centrului* explică toate aceste formule : „buricul cerului" înseamnă, buricul sacrificiului", căci numai zona consacrată a altarului există *real,* într-un chip absolut, aşa cum există „Cerul". Integrarea omului în *realitate* se face prin întoarcerea sa la „centru". Ritualul consacră pe om, îl face „asemenea zeilor", pentru că îl aduce în „centru", în *realitate,* în absolut.

Mistica indiană este întemeiată pe această restaurare a omului în propriul său centru. [8]

Tehnicile ascetice indiene acordă o mare importanță „buricului" ; răsuflarea (aerul, „fluidul vital") trebuie

Textul în Wensinck, op. cit., p. 33.

Wensinck, op. cit., p. 35.

Expresia din Rig *Veda : ritasya yonih.*

Riga Veda, II, 3, 7 ; IX, 72, 7 ; IX, 82, 39 etc.

Stromata, V, 6, citat de Wensinck, op. cit., p. 40.

„Agni şi-a aşezat puterea sa în buricul lumii", *Riga Veda,* II, 76 etc.

Riga *Veda,* III, 4, 4 etc.

Vezi studiul nostru *Homology and Yoga,* care stă să apară în volumul omagial al lui Ananda Coomaraswamy (Calcutta şi Londra, 1937).

dusă de la „buric" la inimă ; concentrarea yogică se face de cele mai multe ori în „buric".» Practici asemănătoare care presupun o tradiție ascetică extrem de veche, se în-tîlnesc şi în anumite forme de mistică creştină, bunăoară în hesichasm.[2] Aceeaşi identitate „buric"=centru ne întîmpină în culturi mult depărtate între ele. în limba gaelică *imleag* sau *iomlag* (buric) are sensul de *centru.* Capitala Incaşilor, Cuzco, era denumită „buric".[3] In anumite legende europene studiate de Hartland [4], se spune că lisus a fost conceput prin ureche ; urechea este o formulă a simbolismului *spiralei,* care are acelaşi sens metafizic de *centru.*

Am putea culege la nesfîrşit documente, din toate culturile tradiționale, asupra simbolismului „centrului".[5] Nădăjduim s-o putem face, pe-ndelete, altă dată.

Deocamdată să adăugăm că „buricul" este identificat cu „tronul", locul unde stă regulatorul Universului. De obicei, în mitologiile şi arhitectura sacră semită, „tronul" este înconjurat de un şarpe.[6] Tronul lui Solomon are încolăcit în jurul său un astfel de şarpe.

în legendele tuturor popoarelor, şarpele păzeşte comorile şi mormintele funerare.[7] Dacă *tronul* este un simbol al centrului lumii şi deci al Pămîntului – şarpele simbolizează, aici, Oceanul, întinderea haotică a apelor care înconjoară din toate părțile, după credințele celor vechi, Pămîntul, şi încearcă să-1 înghită... [8]

[1] Texte şi comentarii în cartea noastră Yoga. *Essai sur Ies origines de la*

mystique indienne (Paris, 1936), p. 123, 149, 216, 220 etc.

[2] Irene Haushery, S. Y., *La Methode d'Oraison Hesychaste* Orientalia Christiana, voi. IX, Roma, 1927), p. 102, p. 164 – 165 etc.

[3] Donald A. Mackenzie, *The Migration of Symbols* (London 1925), p. 116.

[4] *Legend oi Parsaus,* voi. I (London,. 1894), p. 131.

[5] Documentele scrise şi figurate, din lumea greacă, sînt studiate de Roscher în cele două monografii celebre asupra lui Om-p/ia!os.

[6] Wensinck, *Navei of the Earth,* p. 60 sq.

[7] Sensul acestor legende şi simboluri este discutat în cartea noastră *La Mandragore.*

[8] A. J. Wensinck, *The Ocean in the literature of the western Semites* (Amsterdam, 1919), p. 15 sq., p. 40 sq.

Axa lumii – Pomul vieții

Am văzut că oraşul în mijlocul căruia se afla templul şi palatul era considerat el însuşi ca centrul Universului. După cum Suveranul ceresc stă în centrul lumii siderale (adică la Pol), tot aşa suveranul pămîntesc sta în „oraşul sacru", în Capitală. Corespondența aceasta între Suveran, Capitală etc. – şi Zeu, Centrul Lumii etc. nu se întîlneşte numai în Mesopotamia şi mitologiile semite. Cultura chineză se întemeiază în bună parte pe o asemenea concepție. [1] Omologia perfectă între Cer şi Pămînt – „him-mlisch-irdischen Parallelismus", cum-o numeşte Von Hei-ne-Geldern – se întîlneşte şi în simbolismul austroasiatic, deci îşi are, probabil, rădăcinile în străvechea cultură babiloniană. [2] Omologia perfectă între Cer şi Pămînt – „himmlisch-irdischen Parallelismus", cum o numeşte Von Heine-Geldern – se întîlneşte şi în simbolismul austroasiatic, deşi îşi are, probabil, rădăcinile în străvechea cultură babiloniană. [3]

Ziqqurat-ul este definit ca stîlpul Lumii, şi locul unde se uneşte Cerul cu Pămîntul. Turnul cel mare din Babi-lon, după cum am văzut, nu se numea numai Poarta divină – pentru că Cerul se deschidea deasupra sa – ci şi Temelia Cerului şi a Pămîntului. [4] Etimologia populară a cuvintelor Babilon şi Babei era tocmai aceasta : *Bab îlu,* adică „poarta lui Dumnezeu". Pe aici, prin oraşele sacre şi mai ales prin Templu („buricul pămîntului") – se putea ajunge la Cer. Legendele babiloniene care ne vorbesc despre „călătoria în Cer" au de altfel destulă asemănare

[1] Se-Ma Ts'ien, *Leş Memoires,* trad. par E. Chavannes, voi. I (Paris, 1893), p. 242, 243 ; M. Granet, *La Pensee chinoise* (Paris 1934), p. 93 şi urm., p. 104 sq., 323 sq. ; H. Maspero, *La Chine an-tique* (Paris 1927), p. 605 sq. ; P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Boudhisme textes* (Paris 1935), voi.

IW

histoire du Boudhisme jondee sur la critique archeologique des

I, p. 11 . Von Heine-Geldern, *Weitbild und Baujorm in Sudostasien*

117 şi urmare, p. 245, 422 şi urm.

(„Wiener Beitrag zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens"), voi. IV, 1930, p. 48.

[3] Von Heine-Geldern, *Weitbild und Baujorm in Sudostasien* („Wiener Beitrag zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens", voi. IV, 1930), p. 48.

[4] Jeremias, *Handbuch,* p. 141 sq.

cu credințele altor popoare că „drumul spre Ceruri" se desface muritorului prin apropierea „Stîlpului Cerului".*

Ne-am depărta prea mult de hotarele studiului de față dacă am cerceta cum se cuvine acest simbol al „Stîlpului Cerului", care nu este altceva decît *Axa Universului,* „Pomul vieții" care creşte în centrul Lumii, în „buricul Pămîntului". Foarte multe tradiții vorbesc de un Pom uriaş, care cuprinde sau susține întreg pămîntul. Arborele cosmic, *Ygdrassil,* din mitologia scandinavă, nu este decît o formă a acestui simbolism universal. Ne propunem să dezbatem problema „Pomului Vieții" într-o lucrare specială. Deocamdată să amintim că popoarele siberiene şi ungro-finice au păstrat foarte limpede mitul pomului „stîlp al Cerului". Uno Holmerg a adunat în două monografii bogate [2] tot materialul de care dispunem astăzi cu privire la această credință. Este semnificativ de remarcat că ugri-enii îşi închipuie „Stîlpul cerului" ca o coloană cu şapte caturi[3], întocmai după cum ziqqurat-ul are şapte etaje, iar templul Barabudur şapte terase. Credința în acest „stîlp al Cerului" se confundă, uneori, cu credința într-un munte cosmic, pe care mongolii şi calmucii îl numesc Su-mur sau Sumer, iar buriații Sumbur.[4]

„Axa Cosmică" joacă un rol de frunte în gîndirea mitică şi simbolică a Indiei, şi este exprimată în patru formule principale : *muntele, stîlpul, arborele* şi Gigantul. [5] Toate acestea sînt în *centrul* Cosmosului ; toate exprimă *realitatea absolută ;* toate sînt simboluri polivalente, apli-cîndu-se atît Cosmosului cît şi Omului. (Bunăoară, Zeul Indra este considerat stîlp cosmic ; dar şi *răsuflarea,* care străbate şi susține corpul omului, are aceeaşi valoare de

[1] Uno Holmerg, *Der Baum des Lebens* (Annales Academiae Scientiarum Fenicae), Helsinki 1923, în special capitolul „Die Weltsaule", p. 9 şi urm.

[2] *Der Baum des Lebens ; Finno-Ungric and Siberian Mytho-logy* (Boston 1927, voi. IV din seria „Mythology of all Races").

[3] *Fino-Ungric Mythology,* p. 338 sq.

[4] *Ibidem,* p. 341. Numele acestor „munți cosmici" trădează originea lor indiană. Despre Meru, vezi W. Foy, *Indische Kult-bauten als Symbole des Gotterberges* (Leipzig 1914, p. 213 – 216).

[5] P. Mus, *Barabudur,* p. 117 sq.

coloană.)[i] In această privință, cultura babiloniană şi chineză coincide perfect cu sistemul simbolic indian. [2]

Sînt motive să credem că aceeaşi cosmologie a influenţat atît pe profeţii evrei cît şi pe autorul Apocalipsului. [3] Contul fundamental al acestei cosmologii este existenţa unui Centru – imperial pe pămînt, polar în cer – înconjurat de patru puncte cardinale sau de patru faze cardinale ale revoluţiei cosmice.

Corespondenţe

Dar omologia între cer şi pămînt nu se reduce aici. „Corespondenţele" şi „armoniile" – structura însăşi a unei viziuni magice a Lumii – se răsfrîng pretutindeni. Tot ce e cunoscut, tot ce e concret – participă la această lege magică a *corespondenţei.* Cosmosul e împărţit în regiuni, stă-pînite de zei, dirijate de planete. Intre o anumită zonă cerească, planeta care o domină, zeul care o reprezintă – există relaţii magice, de „corespondenţă" şi „influenţă". Tot ce se întîmplă într-o asemenea zonă cerească – se va întîmpla, într-un anumit fel, şi în viaţa care, pe pămînt, cade sub „influenţa" ei. Evident, aceste „influenţe" nu se exercită întotdeauna direct. Există nenumărate raporturi, nenumărate niveluri, între Cer şi Pămînt. Numai într-un Centru, şi numai în condiţii speciale, Pămîntul poate fi legat de Cer direct. In celelalte zone de realitate, influenţele se exercită oarecum prin „proximi".

Bunăoară, se ştie că fiecărei planete îi corespundea un metal şi o anumită culoare. [4] Tot ce era colorat – animal,

[1] *Ibidem,* p. 440 sq., 453 sq.

[2] Discuţia acestor coincidenţe, în P. Mus, *Barabudur,* în special p. 292 şi urm., 351 şi urm., 385 şi urm. etc. Cf. W. Andrae, *Die Jonische Saule. Bauform oder Symbol ?* (Berlin 1936), p. 50 sq. ; Jean Przyluski, *Leş sept terrases du* Barabudur („Harvard Journal of Asiatic Studies", July 1936, p. 251J256) ; A. Coomara-swamy, *Elements of Buddisht Iconography (Oxford University Press,* 1935) passim.

[3] L. de Saussure. *Le Cadre astronomique des visions de l'Apo-calypse* (.,Actes du Congres Internatinal d'Histoire des Religions" Paris 1925, voi. I, p. 487 sq.) ; *La cosmologie religieuse en Chine, dans l'Iran et chez Ies Propheetes hebreux,* ibid. voi. II, p. 79 sq. Cf. opera de sinteză a aceluiaşi autor, *Leş origines de l'astro--nomie chinoise,* nouv. ed. Paris 1930.

[4] Bruno *Meissner, Babylonien and Assyrien,* voi. II, p. 130 sq.

plantă, piatră – cădea sub influenţa unei planete. O „corespondenţă" similară întîlnim în China, unde fiecare regiune siderală este reprezentată printr-o anumită culoare. Evident, cum fiecare planetă – la babilonieni – era stă-pînită de un zeu, fiecărui metal îi corespundea o divinitate. Enlil, care *„stăpînea"* prima lună a anului – deci îşi exercita influenţa şi asupra unui anumit *timp,* consacrat lui – era „reprezentat", în ierarhia metalelor, prin aur. Cînd zeul Shamash luă locul lui Enlil, deveni el stăpînul celui mai nobil şi mai preţios metal, aurul. Un text neo-babi-lonian indică astfel raporturile dintre zei şi metale : Enlil – aur, Anu – argint, Ea –

bronz, Ninidni – „piatră".[i] Relațiile acestea magice între planetă, zeu şi metal – care creează, la rîndul lor, corespondențe între culoare, timp al naşterii, soartă etc. – se regăsesc pînă şi în credințele populare medievale.

In Grecia, ele au fost în orişice caz primite din Meso-potamia. Arabii, fie că le-au luat de la grecii din epoca helenestică, fie că le-au asimilat încă înainte de convertirea lor la islamism – le-au dus mai departe în ştiința medievală, mai ales în alchimie.[2]

Omologia dintre Cer şi Lume, implică, aşadar, o infinită serie de corespondențe magice între toate ordinele existenței. Nu e greu de înțeles de ce o anumită culoare exercită o influență fastă sau nefastă, de ce un anumit metal exaltă sau deprimă, de ce un anumit „timp" este de bun augur sau nociv. Aceeaşi forță magică avîndu-şi centrul într-una din regiunile siderale dirijată de o planetă sau subsumată unui zeu – se distribuie în toate nivelurile realității, prin „proximi" şi prin corespondențe.

Anevoie am puteta preciza dacă, în cele mai vechi timpuri ale culturilor mesopotamice, această cosmologie întemeiată pe omologia dintre Cer şi Pămînt, elaborase

[1] Meissner, *op. cit.,* p. 254 ; G. Furlani, *La religione babilo-nese-assira,* vo 1.1 (Bologna 1928), p. 314 ; ibid., p. 121, 134, Î68

[2] Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), p. 89 sq. Fritz Saxl, în studiul său *Beitragen zu einer Ge-schichte den Planeten darstellungen im Orient und im Okzident* („Der Islam", 112, p. 151 – 177) încearcă să explice credințele as-trologice ale arabilor din Harrân prin străvechile dogme babilo-niene. Ii răspunde Ruska, în erudita sa monografie, *Griechishe Planetendarstellungen in arabischen Steinbuchern* (Heidelberg, 1919).

deja noțiune precisă a destinului omului, dirijat de astre. In orice caz, aflăm această concepție chiar în miezul istoric al culturii mesopotamice. Ea nu era, de altfel, decît o consecință directă a cosmologiei. Dacă a trecut timp pînă s-a impus conştiinței tuturor oamenilor, timpul a fost luat de *descoperirea* acestor consecințe, iar nu de *crearea* lor.

Vom reveni asupra acestei fundamentale concepții cînd vom discuta metalurgia babiloniană. Deocamdată, să notăm importanța pe care a avut-o viziunea magică asupra naşterii astrologiei mesopotamiene, şi covîrşitoarea ei influență în lumea vest-asiatică şi mediteraneană. Noțiunea *destinului* implacabil a fost fundamentată prin această viziune magică. Ideea de *„libertate"* avea o cu totul altă valoare într-un Cosmos închis, străbătut de forța magică a astrelor. Tot ce cădea în experiența omului, venea încărcat cu o energie magică, nevăzută, care altera voința omenească. Născut sub puterea unei anumite stele, par-ticipînd fără voie la un anumit destin cosmic – problema mîntuirii, deci libertății omului, se

cerea rezolvată în direcții care, astăzi, par de-a dreptul absurde pentru o conştiință europeană şi creştină. Nu s-a pus încă în adevărata ei lumină revoluția pe care a făcut-o creştinismul în această privință, distrugînd destinul individual, astrologie, restau-rînd libertatea umană, solidarizînd omul cu un destin colectiv, adamic, în locul soartei magice, cosmice. [1]

Dacă tot ce există pe pămînt există şi în Cer – chiar sub o altă formă – , dacă viața pămîntească răsfrînge structura şi dinamica siderală, era fatal ca însuşi corpul omenesc să fie considerat ca o oglindă a cosmosului, într-adevăr, concepția aceasta o întîlnim la hitiți, popor ario-glot, dar puternic influențat de sumerieni şi de accadieni. mai ales în ceea ce priveşte viața religioasă. Magia hitită este străbătută de omologia între macrocosmos (Universul) şi microcosmos (corpul uman). Capul omului corespunde Cerului, mîinile sale corespund pămîntului, ochii săi apelor şi aşa mai departe. De aceea, într-un text de magie medicală pe care îl rezumă Furlani[2], se spune că „durerea

[1] Printre foarte puținele lucruri bune, de sinteză, care s-au scris asupra acestei probleme, trebuie notată cartea lui S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity* (London 1925), p. 164 şi urm., p. 250 şi urm.

[2] *La Religione degli Hittiti* (Bologna, 1936), p. 184.

de cap" să f ie zvîrlită în Cer, „durerea mîinilor" gonită în pămînt etc.

Este probabil ca o asemenea corespondență între macrocosmos şi microcosmos n-a luat naştere printr-o proiectare mitică a corpului uman în natură, identificîndu-se, adică, zonele cosmice cu organele anatomice şi funcțiunile fiziologice omeneşti. Ceea ce ştim despre teoriile cosmologice şi fiziologice indiene ne îndeamnă a crede că s-a petrecut un proces invers, într-adevăr, în India, omul şi-a ,.organizat corpul" (creîndu-şi o „hartă mistică", cu anumiți „centri" etc.) pe modelul Cosmosului. Poate că teoria celor cinci Vînturi cosmice, a condus, cu necesitate, la „descoperirea" celor cinci Răsuflări, cum crede dr. Fil-liozat.[1] Punctul nostru de vedere, expus într-o lucrare precedentă [2], se deosebeşte întrucîtva de ipoteza lui Fil-liozat. Noi credem că „modelul cosmic" care stă la temelia teoriilor filozofice a avut – în acelaşi timp cu semnificația cosmologică – o realitate rituală, mistică. Omul a „identificat" în corpul său Vînturile cosmice, şi-a aplicat sieşi un model cosmologic – după ce a *realizat mistic şi ritual* un anumit „om cosmic". Cu alte cuvinte, la temelia acestor concepții nu stă nici fiziologia, nici cosmologia – ci o viziune totalitară a realității, un „om cosmic" : omul care depăşeşte şi anulează „Creația" (lumea despicată în două).

Se înțelege că omologia cosmică şi biologică, pe care am ilustrat-o numai prin cîteva exemple, se întinde asupra tuturor ordinelor realității şi vieții. Dacă poate fi vorba de o lege, apoi noțiunea de lege trebuie căutată în această concepție a omologiei, a corespondențelor cosmice, a magiei universale. Obiectele nu au numai

o valoare pragmatică, ci au *semnificație,* de origină magică. Gesturile şi actele omului, întrucît se referă la asemenea obiecte încărcate cu energie, sau participînd la anumite valori supra-umane – vor fi dirijate de legi sacre, precise. Operațiile omului, ca să nu-1 „altereze", vor fi transformate în rituale.

[1] *La force organique et la force cosmique dans la philosophie medicale de Vinde et dans le Veda,* „Revue Philosophique" nov -dec. 1933, p. 416 şi urm.

[2] Yoga. *Essai sur Ies origines de la mystique indienne,* p. 228 şi urm. CI P. Mus, *Barabudur,* p. 441 şi urm., a cărui teză se apropie de a noastră.

– 511 –

Sensul ritualului este tocmai acesta : să solidarizeze pe individ cu colectivitatea, cu viața organizată şi, în cele din urmă, cu un Cosmos viu. Toate actele omeneşti, chiar şi cele mai profane (umbletul, respirația, mîncarea, dragostea etc.) sînt transformate în rituale ; adică, în instrumente de des-individualizare şi solidarizare cu „normele". Omul nu mai e *singur* într-o asemenea societate tradițională, pentru că tot ce face el are o semnificație ecumenică, şi această semnificație este accesibilă întregii comunități. Aproape că nici nu mai poate fi vorba de a „comunica" ceva individual, de la om la om – întocmai după cum atunci cînd întîlneşti un copil, sau un bătrîn, nu mai e nevoie să ți se comunice că ai în fața ta un copil sau un bătrîn. „Identitatea" omului – toate intențiile sale, viața sa interioară, rangul său social şi starea economică – devine translucidă prin această des-individualizare, prin transformarea vieții în ritual şi a „întîmplărilor" în „categorii".

II. MAGIE ŞI METALURGIE *Lapis lazuli*

Omologia dintre Cer şi Pămînt este, după cum am văzut, orizontul mental al culturilor mesopotamiene. Numai ți-nînd seama de această lege fundamentală înțelegem adevărata semnificație a gesturilor, obiectelor şi numelor pe care le întîlnim într-o asemenea cultură arhaică.

Acolo unde totul se ține, se leagă printr-o plasă nevăzută alcătuind un întreg – nimic nu e creat la întîmplare, dintr-o inițiativă personală, profană. Bunăoară, rolul preponderent pe care îl joacă piatra semi-prețioasă *lapis lazuli* (Lasurstein) în viața babiloniană nu se înțelege decît prin cosmologia şi teologia mesopotamică.. Culoarea albastră a acestei pietre este culoarea Cerului înstelat ; în basoreliefuri, barba zeului lumii, Sin – divinitate a nopții înstelate – era făcută din lapis lazuli. Aceeaşi concepție ne întîmpină şi la egipteni : părul lui Râ, zeu al Soarelui, era din *lapis lazuli.* Acel frumos safir care stă sub picioarele lui Iahve (Exod. 24. 9 10) este, de fapt, tot un lapis lazuli.

– 512 –

In piatra aceasta albastră era simbolizată toată magia Cerului înstelat. *

„Magia Cerului înstelat" nu este o simplă expresie literară. Ea corespunde întru totul virtuților cu care îmbogățiseră popoarele orientale această piatră semi-

prețioasă. Zeul lunii nu era numai reprezentat iconografic cu o barbă albastră, ca să i se indice mai concret esența – ci toate virtuțile lunare pe care le stăpînea el erau simbolizate prin lapis lazuli. Cînd Nannar, zeul lunii, îndeamnă pe Rege – într-un basorelief celebru – ca să zidească „Turnul" (lui Bebel), îl inspiră întinzîndu-i o cupă cu „apa vieții" [2]. Nu e deloc greu de înțeles simbolul acestei cupe a „inspirației" în mîna zeului lunii, stăpînul Cerului înstelat. O construcție atît de monumentală şi, mai ales, încărcată cu atîtea sensuri sacre şi cosmologice – nu putea fi inspirată decît de o magie lunară, dirijată chiar de stăpînul nopții. Aceeaşi noapte tainică, străbătută de ritmurile lunare, care fertilizează întreaga viață cosmică, este şi izvorul „inspirației", al germenilor marilor creații omeneşti. Cît de organică era o asememea concepție în viața popoarelor orientale o dovedeşte următorul citat din cartea apocrifă a lui Ezra (IV, 38 s9.) : „Deschisei atunci gura, şi iată ! atinsei o cupă plină, care părea plină cu apă, dar culoarea ei era asemenea focului".[3] Este întocmai „cupa inspirației" din basorelieful babilonian, aceeaşi băutură care conferă omului darul construcției „cosmologice" sau al profeției, virtuți sacre prin excelență.

Legătura magică între Noapte, Lună, Apă, Fertilitate, Moarte şi Nemurire – una din cele dintîi sinteze mentale omeneşti prin care se încearcă explicarea întregii vieți cosmice şi totalizarea nivelurilor de existență într-o imagine unică – se întîlneşte şi în *Weltanschauung-ul* me-sopotamiam. Avem chiar motive să credem că țara celor două fluvii a fost unul dintre principalele centre de răs-

[1] Ernst Darmstaedter, *Des babylonisch-assyrische Lasurstein* (în Studieri *zur Geschichte aer Chemie, Festgabe Ed. v.* Lippmonn, Berlin, 1927, p. 1 – 8) ; Erman-Ranke, *Aegypten* (Tubingen, 1923), p. 301.

[3] Hugo Gressmann, *The tower of Babei,* New York, 1928, p. 9.

[3] Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* Oxford 1913, voi. II, p. 623. Cf. comentariul traducătorului, *ibidem.*

pîndire a miturilor şi legendelor țesute in jurul acestei intuiții primordiale. In cartea noastră de apropiată apariție. *La Mandragore,* am discutat pe larg tocmai originea şi funcțiunea acestor mituri, şi nu e locul să revenim aici. Să amintim însă că pomul *kishkanu* (probii „arborele vieții"), care creşte alături de templul E-abzu, principalul loc de cult al zeului Ea – avea ramurile asemenea celor de *lapis lazuli.* [i] Imaginea unui „pom al vieții din *lapis lazuli* şi încărcat cu pietre scumpe s-a păstrat pînă tîrziu în imaginația populară ; apocrifele iudaice şi creştine, legendele eroilor, poveştile orientale etc. pomenesc de un asemenea pom care creşte în paradis, sau într-o grădină fermecată, şi care nu trebuie confundat cu legendele paralele ale pomului cu mere de aur din mitologia greacă şi celtică.

Zeul Ea era domnul adîncului, al Apelor subterane, şi legătura lui cu noaptea lunară este uşor de înțeles. Metalele şi pietrele prețioase – încărcate cu virtuți

magice – îi aparţineau lui, şi el era patronul metalurgiei şi al meseriaşilor. Temeliile templelor pătrundeau adînc în pămînt – deci în *abzu,* în apele subterane – şi de aceea înțelepciunea lui Ea călăuzea pe constructorii monumentelor sacre.[2] Creația omului era pusă necontenit în legătură cu izvorul etern al vieții : Apa, Luna, Noaptea. Numai pentru că luau contact cu zeii cerului înstelat sau ai Apelor, puteau oamenii *crea* în sens cosmologic (temple, turnuri etc. – „centre cosmice"). „Inspirația" construcțiilor era, de fapt, tot un germen viu, produs de noapte sau apă : ceea ce, în ordinea biologică, corespunde fecundației şi naşterii formelor organice – în ordinea spirituală corespunde „imaginatei" şi creației. In treacăt fie spus, demnitatea condiției umane nu era deloc umilită în aceste culturi arhaice în care zeii cosmici şi forțele magice împlineau un rol atît de precumpănitor. Pentru că omul „participa" – prin creațiile

[1] E. Douglas Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams,* Berlin 1933, p. 10. Planta *Kishkanu* joacă un rol important în legenda lui Gilgamesh. Ea creşte la „gura celor două fluvii", pe acolo unde pătrunde Gilgamesh în căutarea lui Utna-pishtim, de la care nădăjduieşte să dobîndească nemurirea. Cf. W. F. Albright, *The Mouth of the Rivers* („The Americar Journal of the Semitic Language and Literatures", XXX, p. 161 – 195), p. 164.

[2] Van Buren, *op.* cit., p. 9.

sale – la „unificarea" cosmosului, fiecare templu sau monument pe care îl clădea fiind un „centru" în care se întîl-neau toate nivelurile realității sensibile şi suprasensibile. Dacă, aşa cum am văzut la sfîrşitul capitolului precedent, nu poate fi vorba de *libertate* umană într-o concepție magică a Universului – omul nu era totuşi robit unor anumite forțe sau zei, ci el era integrat şi exista ca atare într-o plasă magică, care cuprindea tot cosmosul, înglobînd şi pe zei. O concepție similară a dominat nu numai în antichitate, ci şi în timpurile moderne ; bunăoară, pozitivismul secolului XIX integra pe om, pînă la desființare, în cosmos, paralizîndu-i orice nădejde de autonomie şi spontaneitate. Intorcîndu-ne la rolurile şi simbolurile pietrei lapis *lazuli,* este semnificativ faptul că s-au găsit în cîteva vechi morminte din insula La Plata, Ecuador, douăzeci şi opt de bucăți cioplite în formă cilindrică, şi foarte frumos şlefuite. S-a dovedit însă că aceste bucăți de *lapis lazuli* nu aparțin aborigenilor insulei, ci prababil au fost lăsate acolo de către vizitatori de pe continent, veniți în insulă numai pentru împlinirea unor anumite rituri şi ceremonii sacre. * în mormintele incaşilor din Peru a fost de asemenea descoperită o mare şi frumoasă bucată de Zapis *lazuli :* întocmai ca în culturile amerindiene ca un auxiliar sigur călătoriei sufletului mortului.[2] De altfel, nu e lipsit de importanță amănuntul că şi astăzi în Africa occidentală se acordă o excepțională valoare sacră pietrelor albastre artificiale. Wiener a adunat o bogată informație asupra acestei probleme.[3] Este probabil, cum afirmă Pearce, că pietricelele

[1] George Frederick Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia, London, 1915), p. 308, citind pe Fewkes, *Archaeo-logical Investigation on the Island of La Plata, Ecuador,* Chicago 1901, p. 266 sq.

[2] Kunz, op. cit., p. 385 – 386. In Egipt (sec. XV în Chr.), bucăți de *lapis lazuli* atîrnate de gîtul copilului îl vindecau de orice boală (Ebers, citat de Kunz, p. 148).

[3] Leon Wiener, *Africa and the discovery of America,* Philadelphia 1920 – 1922, voi. II, p. 237 – 248. Ipotezele profesorului Wiener – asupra influenței exercitate asupra civilizațiilor amerindiene de către cultura africană, aceasta din urmă fiind la rîn-dul ei puternic influențată de către arabi – nu au nici o valoare ştiințifică. Informația adunată în cele trei volume din *Africa and the discovery of America,* precum şi în Moyon and Mexican *Origina* (Cambridge 1926, privately printed) sau în cele patru vo-

albastre se face de secole chiar în aceste locuri.[1] Wiener crede însă că ele au fost aduse pe coastele africane de către arabi, în cursul Evului Mediu. Şi credințele superstițioase ale indigenilor ar fi atunci urme din străvechiul sistem ma-gic-astral care a dominat toate culturile afrasiatice. In orice caz, simbolul şi valoarea lor religioasă trebuie interpretată prin documente mesopotamiene şi mediteraneene referitoare la *lapis lazuli,* chiar dacă ne aflăm în fața unor credințe degradate, al căror sîmbure cosmologic a fost de mult pierdut. N-ar fi singura pildă de „uitare" pe care ne-o pune la îndemînă istoria vieții mentale omeneşti. Sensul primordial, cosmic, al unui simbol sau rit se pierde, fiind înlocuit cu sensul magic, care la început nu avea decît un rol secundar.

Meteoriți

Este greu de hotărît dacă o asemenea concepție cosmică a făcut pe babilonieni să acorde metalelor o origină cerească – sau dacă ei au ajuns la această concepție pentru că au observat de timpuriu meteoriții, şi pentru că cel din-tîi fier pe care 1-au cunoscut a fost fierul meteoritic. Inutil să amintim rolul important pe care 1-au avut meteorții în alcătuirea credințelor primitive şi populare asupra Cerului, credințe care uneori ne fac să bănuim că unele popoare -au cosiderat cerul ca o boltă de piatră. Meteoriții au făcut o puternică impresie asupra minții omului primitiv. Se cunosc cîteva exemple de adorație a pietrelor căzute din cer ; cum ar fi, bunăoară, Ka'aba de la Mecca, sau meteoritul de la Pessinus, din Phrigia, care a fost venerat ca imaginea Cybelei, şi a fost adus la Roma – puțin timp după al doilea război punic (205 în. Chr.) – în urma unui ordin al oracolului de la Delphi.[2] Dar, în afară de asemenea exemple celebre din antichitate, colecțiile etnografice şi folclorice

lume de *History of Arabico-Gothonic Culture* (Philadelphia, 1917 – 1921) – este însă extrem de bogată şi temeinică.

[1] F. B. Pearce, *Zanzibar* (London, 1920), p. 355 şi urm., citat de Wiener, *Africa,* II, p. 240.

[2] G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia, London, 1915), p. 74 – 75. "Un întreg capitol al acestei cărți bogate (p. 94 – 117) este închinat meteoriților. Totuşi, Kunz, deşi specialist în folclorul tuturor pietrelor prețioase, nu cunoaşte lucrările pe care le cităm în nota următoare.

– 516 –

ne pun la îndemînă nenumărate documente în legătură cu devoția pe care o arată şi astăzi oamenii față de aşa-numi-tele *pierres de tonnere ;* care de cele mai multe ori nu sînt decît pietre găsite pe locurile lovite de trăsnet.[1] Tot ce venea de „sus" era încărcat cu forțe magice şi sacre. Iar devoția aceasta față de anumite pietre se încadrează perfect în sistemul totalitar care unea prin aceleaşi legi întreg cosmosul.

Omul primitiv a cunoscut şi a folosit, înaintea fierului terestru fierul meteoritic.[2] Eschimoşii întrebuințează şi astăzi fier meteoritic, pe care îl lucrează cu unelte de piatră. [3] Andree reproduce un cuțit de fier meteoritic din Groenlanda (op. *cit.,* fig. 31), care pare destul de bine făcut. Cînd Cortes a ocupat Mexicul, întrebînd pe indigeni de unde aveau cele cîteva cuțite – în stăpînirea şefilor – i se arătă cerul. [4] Acelaşi lucru se poate spune despre civilizațiile mesopotamiene şi afrasiatice. Sumero-accadienii au cunoscut la început fierul meteoric, căci ideograma AN-BAR (alcătuită din semnele pictografice „cer şi „foc") înseamnă „metal ceresc", şi acesta e cel mai vechi cuvînt

[1] Cf. Richard Andree, *Etnographische Paralleles,* Neue Folge (Leipzig 1889), p. 30 – 41 („Der Donnerkeil") ; P. Sebillot, *Le Folklore de France,* voi. I (Paris 1904), p. 104 – 105 ; W. W. Skeat, *Snakestones („Folklore",* voi. XXIII, 1912, p. 45 – 80).

[2] Cf. G. F. Zimmer, *The Use of Meteoric Iran by Primitive Mân* („Journal of the Iron and Steel Institute", 1916, p. 306 sq.). Discuția asupra uzului fierului la primitivi şi popoarele antichității, începută în *Zeitschrift fur Ethnologie,* în 1907, şi urmată mai mulți ani, a fost rezumată de Montellius, *Praehistorische Zei-tung,* 1913, p. 289 sq.

[3] Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturwolkern mit Beriicksichligung prähistorischer Verhaltnisse* (Leipzig, 1884), p. 129 – 131. Cartea lui Andree, deşi foarte bogată, a fost puțin cunoscută cercetătorilor care au dezbătut aceeaşi problemă în ultimul timp.

[4] T. A. Richard, Mân *and Metals. A history of mining in re-lation to the development of civilization* (New York, 1932), voi. I, p. 148 – 149. Sinteza pe care a încercat-o Rickard este pe alocuri destul de superficială. Informația sa etnografică şi arheologică e minimă. Totuşi, cele două mari volume alcătuiesc singura istorie generală a rolului metalelor în civilizația umană, care există în vreo limbă europeană.

– 517 –

sumerian care indică fierul.[1] Cucîntul care 1-a înlocuit, BAR GAL, „marele

metal", s-a păstrat in termenul asirian, *parzillu,* în sirianul *parzala* şi ebraicul *borzei.*[2]

La egipteni deşi fierul indigen a fost exploatat de-abia în amurgul civilizaţiei faraonice, cuvîntul care îl indică trădează aceeaşi origine meteorică : *bi-n-pet* (coptic, *be-nipe),* „metal ceresc". Wainright a dovedit că acest termen se referă la meteori, iar nu la o „Farbenanalogie", cum se credea pînă la el.[3] Mai tîrziu, cînd a început să se folosească minereul, s-a făcut deosebirea între cele două specii de fier, creîndu-se un nou termen : „fier de pămînt". Dar această îmbogăţire a vocabularului metalurgic *e* relativ tîrzie. Poate fi privită ca o excepţie originară terestră a celor două bucăţi de fier găsite în Piramida lui Cheops (2 900 în. Chr.) şi mormîntul din Abydos (circa 2 500 în. Chr.), origină care nu mai poate fi pusă astăzi la îndoială, mai ales în urma cercetărilor lui Quiring. [4]

Un text hetit ne spune că regii din secolul XIV în. Chr. obţineau „fier negru din cer"[5] Persson pune în legătură cuvîntul grecesc pentru fier, *sideros,* a cărui etimologie necunoscută, cu latinescul *sidus-eris* „corp ceresc", „stea" etc., şi cu lituanicul, *svidu,* „a străluci".[6] Fierul meteoritic era cunoscut în Creta încă din epoca minoică (2 000 în. Chr.) şi a fost găsit într-un mormînt din apropierea stră-

[1] Hommel, *Grundriss aer Geographie und Geschichte Vor-derasienes* (Berlin, 1908 – 1922), p. 13 ; Giovanni Giustino Boson, *Leş metaux et Ies pierres dans Ies inscriptions assyro-babilonien-nes* (Inaugural-Dissertation, Muchen 1914, 82 pagini), p. 11 – 12 ; Axei W. Person, *Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit. Ety-mologisches und Sachliches* ,(„Bulletin (je la Soci6te Royale des Lettres de Lund", 1933 – 34, Lund 1934, p. 111 – 117), p. 114.

[2] Person, *op. cit.,* p. 113.

[3] Wainwright, într-un studiu din „The Journal of Egyptian Archaeology", p. l sq. – rezumat de Person, *op. cit.,* p. 2 – 3.

[4] E. Wyndham Hulme, *Early Iron-smelting in Egypt* („Anti-quity", June 1937, voi. XI, p. 222 – 223). H. Quiring – care şi-a rezumat cercetările în *Die Horkunft des ältesten Eisens und Stahl* („Forschungen und Fortschriftte", 1933, IX, p. 126 – 127) – dovedeşte că fierul terestru egiptean a fost găsit în nisipul Nilului, în special nisipul aurifer din Nubia, care conţine grăunţe de magne-tit ($Fe3O_4$) cu peste 60% fler.

[5] Richard, Mân *and Metalls,* I, p. 149.

[6] Persson, *op. cit.,* p, 114.

vechiului Knosso*.[1] Anumite pasaje din *Iliada* par a păstra amintirea acestei origini siderale a fierului.

Secretele metalurgiei

Originea metorică a metalelor le acordă, firesc, nenumărate virtuţi magice. Metalele, fie că veneau de-a dreptul din Cer (prin meteori), fie că erau descoperite în

sînul Pămîntului – erau îmbibate cu forțe magice. De aceea, nu oricine putea lucra cu ele. Ritualele metalurgice, după cum vom vedea în cursul acestui studiu, aveau o funcție magică bine precizată. De altfel, nu numai în culturile mesopotamiene se întîlnesc asemenea credințe în legătură cu metalurgia. In China şi India, cazanele de topit minereul, şi „inițiații" cunoscători ai ritualelor, păstrau în jurul lor o zonă sacră, alimentată şi păzită de forțe magice.[2] Un text al lui Senancherib, tradus de Boson, lasă să se înțeleagă că din cele mai vechi timpuri exista o castă specială, – ghicitori, vrăjitori, sacerdoți – care se ocupa cu lucrările metalurgice, şi care păstrau un „secret" ce nu se transmitea decît ora, „secret" îmbibat de magie. [3] Acelaşi lucru şi în Egipt, unde „operațiunile metalurgice şi tehnice erau în strînsă legătură cu practicile sacerdotale" ; se pare, chiar, că înşişi preoții pregăteau statuile sacre.[4] Relațiile dintre „topitorie" şi „vrăjitorie" s-au păstrat pînă în ziua de astăzi în anumite culturi populare asiatice.[5] Cei care lucrează cu metale sînt în atingere cu forțe misterioase şi primejdioase. Magia metalului este tot atît de eficientă, fie că e de origine meteorică, fie că e scos din pămînt. în cel dintîi caz, metalul e încărcat cu toate virtutea Cerului

[1] H. R Hali, *The Civilisation of Greece in the Bronze Age* (London, 1928), p. 253.

[2] Texte şi comentariu în Alchimia *Asiatică,* fasc. I, p. 27 şi urm., p. 72.

[3] G. Boson, I *metalli e le pietre nelle inscrizioni sumero-as-siro-babilonesi* („Rivista degli Studi Orientali", voi. VII, 1916, p. 379 – 420), p. 381.

[4] Aldo Mieii, *Pagine di Storia della Chimica* (Roma 1922), p. 115.

[5] Robert Eisler, *Das Qainszeichen and die Qeniter* („Le Monde Oriental", Upsala, voi. 29, 1929, p. 48 – 112) passim.

din al cărui fragment s-a rupt.[1] In al doilea caz, minereul e smuls înainte de vreme din matricea Mamei Pămînt, şi această operație aproape ginecologică este extrem de periculoasă prin forțele magice pe care le descarcă.

Etnografia şi folclorul ne ajută să înțelegem mai clar aceste străvechi credințe în legătură cu metalurgia. In America de nordvest, bunăoară, fierarii sînt foarte apreciați ; tradiția meşteşugului lor e secretă, şi se transmite numai membrilor familiei. [2] în Africa dimpotrivă, fierarii sînt cînd respectați, cînd disprețuiți ; în amîndouă cazurile, însă, sînt considerați ca un grup de oameni misterioşi, aproape confundați cu vrăjitorii. Aşa, de pildă, tribul Bari de pe Nilul Alb (Africa centrală) socoteşte pe fierarii nomazi drept paria.[3] In Congo sînt însă foarte respectați, şi se crede că au o obîrşie regească. La Fani, fierarul e preot şi medic în acelaşi timp. Tribul Ogowe, care nu cunoaşte şi nu lucrează fierul, adoră foalele fierarilor triburilor din vecinătate, aşezîndu-le alături de alți fetişi într-un loc sacru. De altfel, o credință similară ne întîmpină la unul din cele mai înapoiate triburi indiene, Bhil, care oferă vîr-furilor de lance cele dintîi fructe pe care la culeg.[4] Un alt trib african, însă, Jolofii, împinge atît de departe disprețul față de meşteşugarii metalurgiei, încît

nici măcar un sclav nu se însoară într-o familie de fierari. La tribul Tibbu, aceştia sînt chiar excluşi din societate.[5]

Toate aceste superstiţii şi obiceiuri dovedesc funcţiunea ambivalenţă a fierului : căruia şi africanii, ca şi tradiţiile celorlalte popoare îi conferă o origine divină şi misterioasă. Fierul este încărcat cu atîta forţă magică, încît cel care îl lucrează şi îi cunoaşte „secretele" devine firesc o făptură primejdioasă – şi este hulit, temut sau respectat, după clasă aparte, fiind consideraţi ca un grup de oameni mis-

[1] Robert Eisler, *Zur Terminologie und Qeshichte der jiidi-schen Alchemie* („Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums", 1926, N. F. voi. 26, p. 194 – 201), polemizînd cu dr. Gerhard Scholem, arată cum meteoritele metalice au condus la ideea cerurilor metalice, de fier, cupru, argint, aur etc.

[2] R. Andree, *Die Metalle bei den Naturwolkern,* p. 136 sq.

[3] Andree, *op. cit.,* p. 9, 42.

[4] L. Rousselet, *Revue d'Anthropologie,* II, 1876, p. 61 – citat de Andree, p. 42.

[5] *Andree,* op. cit., p. 41 – 43.

terioşi, care trebuiesc izolaţi de restul comunităţii.[1] Fierul a rămas pînă astăzi, în conştiinţa populară, încărcat cu puteri nefireşti, şi *cuţitul* joacă un rol de frunte în magie. Plinius (Hist. nat. XXXIV, 44) afirmă că fierul este eficient *contra noxia medicamenta* şi de asemenea, *adversus nocturnas limphationes.* Credinţe similare se întîlnesc în India contemporană, la Dayaki, la musulmanii din Persia şi Turcia.[2]

Referinţele pe care le citează Goldziher, deşi numeroase, alcătuiesc numai un sfert din materialul adunat de eruditul dr. Seligman.[3] Din toate aceste documente se precizează ambivalenţa magică a fierului în conştiinţa populară. Teama cu care sînt priviţi, pînă în zilele noastre, ţiganii fierari şi căldărari, izolarea la care sînt constrînşi în absolut toate comunităţile omeneşti cu care vin în contact se datoreşte în bună parte familiarităţii lor îndelungate cu metalele. Andree observă, de altfel, cît de mult seamănă ţiganii cu fierarii din Africa/[1].

După cum originea meteorică a metalelor e socotită pretutindeni o virtute magică sau divină – tot astfel descoperirea minereurilor subterane este pusă în legătură cu o anumită „inspiraţie" primită de om de la spiritele înalte, sau de o „revelaţie" trimisă de Dumnezeu (Zei) prin sfinţi (vrăjitori). Este aceeaşi „cupă a inspiraţiei" din basorelieful mesopotamian şi din cartea apocrită a lui Ezra. Duhurile subterane în paza cărora se află minele şi comorile, sau sfinţii care protejează umanitatea – revelează secretele metalelor, colaborînd astfel la „construcţii". Motivul primordial al „inspiraţiei" divine s-a păstrat pretutindeni în zonele metalurgice sau miniere.

Călătorul grec Nucius Nicander, care a vizitat Liege-ul prin secolul XVI, ne transmite legenda descoperirii cărbunilor în nordul Franţei şi Belgiei : un înger s-a arătat

[1] R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Sțuttgart 1878), p. 153 ; *Die Metalle,* p. 42 sq. ; Eisler, Dos *Qains-zeichen,* passim.

[2] I. Goldziher. *7isen als Schutz gegen Dămonen* („Archiv fur Religionswissenschaft", voi. 10. 1907, p. 41 – 46).

[3] S. Seligmann, *Der bose Blick* (Berlin 1910), voi. I, p. 273 – 276 ; voi. II, p. 8 – 9 etc. ; Seligmann, *Die magischen Heill und Schutzmittel* (Sțuttgart, 1927), p. 161 – 169. Această din urmă operă reprezintă o redacțiune mai desâvîrşită a cîtorva capitole din *Der bose Blick.*

[4] *Die Metalle,* p. 79 sq.

sub chipul unui bătrîn venerabil şi a revelat unui fierar care-şi încălzea cuptorul cu lemne gura unei mine carbonifere. [4] In Fnister, o zînă răutăcioasă *(groac'k)* descoperă oamenilor existența plumbului argentifer.[2] Stul Peran, patronul minelor, a născocit cel dintîi topitul minereurilor. Duhurile care păzesc minele sînt geloase de comorile pe care le stăpînesc. De aceea se crede, în Africa Occidentală şi aiurea, că cel care descoperă o mină moare curînd. (Credința aceasta trebuie pusă în legătură şi cu superstițiile universale țesute în jurul „locului nou" ; cine intră întîi într-o casă proaspăt zidită, cine trece întîi pe un pod de curînd clădit etc. – moare în scurt timp.[3] Melanezienii nu încep o nouă mină decît după multe rituri şi ceremonii.'' Acelaşi lucru se întîmplă în Europa pînă la sfîrşitul Evului Mediu : minerii nu deschideau o mină decît cu slujbe religioase.[5] Mina a fost considerată întotdeanuna, după cum vom vedea, o matrice vie, în care minereurile se zămislesc şi cresc întocmai ca într-un pîntec. In afară de duhurile subterane, bune sau rele, ale minerilor mai trăiesc acolo, după credințele minerilor, nenumărate alte ființe misterioase. „Maître Hoemmerling", pe care poporul îl numeşte „Călugărul Muntelui", „La Dame Blanche", care vesteşte totdeauna surpările, precum şi feluriți strigoi, fantome etc."

Metalurgia a fost, aşadar, pretutindeni o artă sacră. Şi sacralitatea aceasta se datora, cum am văzut, faptului că metalele nu făceau parte din „datele profane" ale existenței omului – ci ele veneau din zone extra-terestre. Fie că le trimetea Cerul, fie că erau smulse din matricea subterană – metalele veneau întotdeauna din „altă parte". Logica primitivă şi a culturilor arhaice se dovedeşte şi aici coerentă. Tot ce nu aparține firesc omului, tot ce nu se găseşte în preajma lui, tot ce nu participă la „condiția adamică de existență" este misteriosul, sacru sau demonic, pentru că îi *schimbă firea.* Acesta e sensul autentic, pri-

[1] Paul Sebillot. *Leş travaux publics et Ies mines dans Ies traditions et le superstitions de tous Ies pays* (Paris 1894), *p. 405.*

Ibidem., p. 410.

Ibidem, p. 415 ; Paul Sartori, *Ueber des Bauopfer* („Zeit-schr ft fur Ethnologie", XXX, 1898, p. 1 – 54), p. 15.

Sebillot, *Leş travaux publics,* p. 417.

Ibid., p. 421.

Ibid., p. 479 – 493.

mordial, al tuturor credinţelor în legătură cu metalurgia : metalele schimbă firea omului, modificîndu-i condiţiile de existenţă. Şi această modificare se împlineşte pe de o parte pentru că anulează starea paradisiacă (etapele culegătorilor de fructe şi seminţe), creînd o stare nouă – pe de altă parte pentru că însăşi *prezenţa* metalelor în societatea umană aduce cu sine nenumărate forţe magice necunoscute, aparţinînd altor niveluri cosmice, şi jocul acestor forţe obscure (sacre sau demoniace) revelează sufletului omenesc alte orizonturi şi îi îngăduie alte experienţe.

De aceea, credinţele în legătură cu metalurgia şi „secretul" cazanelor de topit, pe care le întîlnim, alterate, în tradiţiile chineze, indiene şi mesopotamiene – ne întîm-pină şi în tradiţiile helenice. Legendele despre primele cunoştinţe metalurgice, considerate la început tehnici sacre, au ajuns în Elada prin Asia Mică, mai precis prin Phrigia şi insulele răsăritene. Dactylii, cabirii, corybanţii, cureţii, telchinii etc. – toţi aceştia au fost la obîrşie duhuri metalurgice. Cabirii, ca şi dactylii, sînt numiţi „meşteri ai cazanelor", „puternici prin foc", şi cultul lor – rituri în care prezenţa metalelor e semnificativă – s-a răs-pîndit cu timpul în întreaga lume mediteraneană, ajun-gînd pînă în Egipt. [1] Dactylii, care au dus în Creta şi Troada cele dintîi „secrete ale metalurgiei", erau preoţii zeiţei Cybela. [2] Această zeiţă, considerată mai tîrziu divinitate a munţilor, a fost la început zeiţa minelor şi a metalelor, avîndu-şi sălaşul *înlăuntrul* munţilor.[3] Şi nu este lipsit de semnificaţie faptul că tocmai una din zei-ţele-Mame în jurul căreia s-au creat mai tîrziu (cînd a devenit divinitate a Munţilor) „misterele" morţii şi învierii lui Attis – tocmai această zeiţă Cybela „inspiră" şi „revelează" oamenilor misterele metalurgiei. Cybela a fost şi ea – alături de alte mari zeiţe, Ishtar, Isis, Ashtarteeâ, Demeter – o „inspiratoare" si o călăuzitoare a omului pe drumul nemuririi. Moartea şi învierea lui Attis, al cărui mister 1-a împlinit întîi Cybela, a „inspirat" pe oameni :

[1] J. de Morgan, *La Prehistoire orientale,* tome III (Paris 1927), p. 173 – 174.

[2] Vezi cercetările lui Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (Paris, 1892), p. 269 etc., folosite de A. Rey, *La Science orientale avânt Ies Grecs* (Paris, 1930), p. 22.

[3] Hugo Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hele-nistisch-romischen Zeit* (Berlin, 1930), p. 59.

ritualul împlinit de Cybela le-a slujit drept model pentru tehnica propriei lor învieri. De aceea intr-un depozit neolitic pe care profesorul Mosso 1-a dezgropat la Paestos, s-au găsit, alături de imaginile de lut ale zeiţei Mame şi scoici petunculus,

o mare bucată de fier magnetic, mineral care pare a nu se găsi în Creta.

Şir Arthur Evans, din a cărui monumentală lucrare * împrumutăm informaţia de faţă, reproduce (p. 47, fig. 12, 6 a şi fig. 13, 3) imaginea Marii Zeiţe neolitice, şi după felul rudimentar cum e lucrată înţelegem că ne aflăm în faţa unor credinţe extrem de vechi.

Este semnificativ faptul că o credinţă similară se în-tîlneşte în celălalt emisfer : în mormintele arhaice din Yu-catan s-au găsit, alături de perle şi scoici – amulete purtătoare de „viaţă" şi „nemuritoare" – bucăţi de fier.[2] De asemenea, Madeleine Golani a descoperit, cercetînd mega-litele din Haut-Laos (Indochina), perle arhaice şi clopotele de bronz. Este ciudat că în zilele noastre femeile Dayak din Borneo poartă coliere de perle cu numeroase clopotele de bronz. [3] întocmai cum perla, simbol al matriciei universale emblemă a Vieţii şi a neodihnitei Creaţii [4], asigură prin prezenţa ei o soartă norocoasă în viaţa post-mortem – tot astfel fierul, scos din pămînt (şi atunci este tot o emblemă a matricei universale) sau dobîndit din Cer, păstrează sufletul mortului în contact cu zonele sacre, siderale. Şi aceste zone sînt sacre tocmai prin *realitatea* lor, prin *permanenţa* lor, prin faptul că deşi participă la devenirea universală, nu sînt pieritoare, ca făpturile pămînteşti, ci eterne.

Documentele pe care le-am menţionat în acest capitol trădează aşadar aceleaşi concepţii cosmologice pe care le-am întîlnit cercetînd omologia Cer-Pămînt la mesopotamieni şi aiurea. Este uşor să ne convingem că oricum am privi orizontul mental al „primitivilor" sau al culturilor arhaice, ne întîmpină acelaşi *Weltanschauung* şi aceeaşi conştiinţă

[1] *The Palaces of Minos* (voi. I, London, 1921), p. 37.

[2] Stephens, *Incidents of Travel in* Yucoton, t. II, p. 344, citat de Andree, *Die Metalle,* p. 136.

[3] Madeleine Golani, *Essai d'ethnographie comparee* („Bulle-tin de l'Ecole Francaise de l'Extreme Orient", voi. 36, 1936, p. 197 – 280), p. 199 şi fig. 24.

[4] Despre simbolismul perlelor şi scoicilor în toate culturile umane, cf. cartea noastră *La Mandragore.*

a participării – prin orice experienţă, cît ar fi ea de neînsemnată – la marea Viaţă cosmică. Omul e în contact cu ritmurile şi nivelurile cosmice în orice clipă. Departe de a-1 steriliza sufleteşte, această participare îi conferă o viziune totală a Cosmosului, îngăduindu-i, în acelaşi timp, orgolioase încercări de „unificare" a Cosmosului despicat prin creaţie...[1]

III. COSMOS VIU

Creaţie şi naştere

Pentru mesopotamieni, ca şi pentru alte culturi arhaice, viaţa este un caracter universal al realului. Asta nu înseamnă numai că toate lucrurile sînt „însufleţite"^. Nu avem de-a face cu o credinţă animistă, care conferă tuturor obiectelor o anumită

forță magică obscură, în Me-sopotamia ne întîmpină un sistem mai complicat şi mai rotunjit, rezultatul unei îndelungi valorificări a Cosmosului. Căci „viața" lucrurilor neînsuflețite nu se reduce la o dinamică misterioasă a lor, la capacitatea oricărui obiect de a fi receptacol sau izvor generator de energii magice. Viața cosmică este organizată întocmai ca viața omului : cunoaşte *naşterea, sexualitatea* şi, în anumite cazuri, *moartea.*

Naşterea lucrurilor neînsuflețite nu s-a împlinit numai prin creație. Cum vom vedea în paginile ce urmează, lucrurile neînsuflețite – metale, pietre etc. – continuă să se *nască* mult timp după Creație. Ele „trăiesc" deci în contemporaneitatea omului şi participă la acelaşi destin ca al lui. Cînd se spune, aşadar, că oamenii civilizațiilor arhaice nu cunoşteau istoria, este numai un fel de a vorbi. Ei cunoşteau o altfel de „istorie", în centrul căreia nu sta omul ca atare – ci Viața. Astfel că puteau nu numai să solidarizeze viața cosmosului cu drama umană – dar făceau *contemporane* cît mai multe din nivelurile realității cosmice cu această dramă umană.

Creația omului este unul din episoadele cele mai semnificative din mitologia mesopotamiană.

Nu e locul aici să o discutăm în amănunte, dar e destul să amintim că, după cele mai vechi tradiții, Marduk (aso-

[1] Ne-am ocupat de această „unificare" în primul capitol al cărții de față, şi în *Legenda Meşterului Manole.* Problema o vom relua, însă, pe larg, într-o lucrare specială asurpa Simbolului.

ciat întotdeauna cu o Mare Zeiță : Nintud, Aruru sau Mami)! crează oamenii printr-un *auto-sacrificiu.* Cam în toate legendele primitive, omul este creat din lut sau ță-rînă.[2] In Mesopotamia, însă, se păstrează tradiția completă : face pe om din pămînt şi propriul său sînge :

„Voi închega sîngele meu, îl voi face os.

Voi ridica pe om în picioare, în adevăr omul va fi...

Voi zidi omul, locuitorul pămîntului..." [3]

King, care a tradus şi editat acest text, îl apropie de tradiția chaldeeană a creației, păstrate de Berosius (sec.III în Chr.) care, după cum se ştie, a scris în greceşte o foarte prețioasă cosmologie babiloniană. „Şi Bel văzînd că pă-mîntul era deşert dar roditor, porunci unuia dintre zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece sîngele care va curge cu pămîntul şi să facă oameni şi animale capabile de a suporta aerul."[4] Aceeaşi temă se întîlneşte şi în Egipt. [3] Sensul general al acestor mituri nu e greu de în-

[1] S. Langdom, *Le poeme sumerien du Paradis, du Deluge et de la chute de l'homme* (trad. Ch. Virolleaud, Paris 1919), p. 22, 23, 31 – 32.

'- Şir James Frazer, *Folk-Lore of the Old Testament* (London 1919), voi. I, p. 3 –

44 ; *Creation and Evolution in primitive Cos-mogonies* (London, 1935), p. 3 – 35. (Deşi apărut în urmă, studiul care dă titlul volumului, *Creation and Evolution,* este scris în 1909 şi este mai puțin bogat ca cel din Folk-Lore). O tradiție persană afirmă că omul e creat din sudoarea zeului (Carnoy, *Iranian Mythology,* p. 293, în *Mythology of all Races,* Boston, voi. IV) ; legendele semite, dimpotrivă, subliniază facerea omului din lut (Langdom, *Semitic Mythology,* Boston 1931, p. 111 – 112 ; *Mythology of all Races,* voi. V), în anumite insule oceanice se crede că omul s-a născut din praf (murdărie) amestecat cu sîngele Creatorului (Dixon, *Oceanic Mythology,* Boston, 1916, p. 107). Cf. pentru alte referințe, Stith Thompson, *Motif-index of folk literature,* voi. I, Helsinki 1932, p. 150 – 159 (este volumul 106 din *„F.* F. Communications").

[3] King, *The Seven Tablets of Creation,* p. 86 ; citat de Langdom, *Le poeme sumerien,* p. 33. Furlani *(11 poema della creazione,* Bologna, 1934, p. 100 şi urm.) dă o traducere puțin diferită. Cf. *ibid.,* p. 34, 35, legende mesopotamiene similare. La p. 37 – 39, lista traducerilor acestui „poem al Creațiunii".

[4] Langdom, *op. cit.,* p. 34.

[5] Frazer *Creation,* p. 6 ; E. A. Wallis Budge, *From fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934) ; p. 143, 434 (omul creat din lacrimile zeului) ; Adolf Erman, *Die Religion der Aegypter* (Berlin 1934), p. 66.

– 526 –

țeles : creația este întotdeauna un sacrificiu. O viață nu se „înprumută" decît printr-o jertfă de sine. Această concepție este atît de înrădăcinată în sufletul omului, încît se regăseşte chiar în „motive" care nu mai păstrează decît foarte vag schema cosmologică (riturile construcției, Meşterul Manole etc.).

Acest gest primordial al zeului, creația omului prin propriul său sînge, este într-un fel sau altul, imitat şi repetat de om în tot ce „face" şi „construieşte" el, chiar dacă substituie unui auto-sacrificiu real o efigie sau un rit. Dar dacă omul a fost zămislit cu sînge divin, alte lucruri de pe pămînt participă tot atît de direct (deşi poate nu atît de semnificativ) la corpul sau viața unui zeu. Bunăoară, Nilul, în tradiția egipteană, izvorăşte fie din sîngele, fie din sămînța lui Osiris. [1] Fluviile sacre mesopotamiene îşi aveau izvorul în matricea unei Mari Zeițe. „Gura fluviului înseamnă în unele limbi semitice vagina zeiței. [2] Aceeaşi idee pretutindeni : omul, apele, viața organica îşi au obîrşia în sîngele sau sămînța divină.

Dar, mult timp după Creație, lucrurile! neînsuflețite continuă să *se nască* pe pămînt. Se nasc, înmulțesc, şi uneori mor : tocmai ca oamenii. Cu deosebirea că din tot neamul omenesc numai un singur bărbat, Ut-napishtim, care a fost aşezat de zei pe o insulă, „la gura celor două fluvii", participă total la nemurire. Lucrurile neînsuflețite – pietre, metale, pietrele prețioase – deşi s-au născut asemenea omului (şi uneori întocmai ca el, „ginecologic"), deşi cresc şi ele ca orice altă ființă, au totuşi o viață mult mai lungă ca a omului. Aceste lucruri neînsuflețite participă deci mai

total şi mai intens la sferele cereşti care

[1] W. F. Albright, *Cilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of fecundity* („Journal of the American Oriental Society", voi. 40, 1920, p. 307 – 335), p. 324, 325 şi notă. După anumite tradiții egiptene, sudanezii au fost creați de Râ printr-un act de auto-erotism (Budge, *From Fetish to God,* p. 144).

[2] Albright, *Someş Cruces in the Langdom Epic* („Journal of the American Oriental Society", voi. 39, 1919, p. 65 – 90), p. 69 : gura prin care izvorăşte un rîu poate fi privită ca vulva sau *Mut-termund* a pămîntului". In babiloniană, *Kă* şi *pu* înseamnă „gura fluviului", *pu* = vulva (ibid. nota 11). Babilonianului *naghu* „izvor" îi corespunde ebraicul *negehâ.* „femelă". In 1. ebraică, termenul de „puț" se foloseşte şi în sensul de „doamnă, soție". Cf. despre credințele folclorice asupra naşterii copiilor, Dietrich *Mutter Erde* (ed. II, Leipzig, p. 18 sq., 125 sq.).

le-au zămislit pe pămînt, sînt încărcate cu mai multă realitate, cu mai multă forță magică. De aceea prezența lor aproape de trupul omului este fastă. Aceste lucruri vii, care au cunoscut cîndva o naştere aproape „ginecologică", dar care vor cunoaşte foarte tîrziu moartea, aşază pe om, pe de o parte, într-o corespondență astrală binevoitoare, iar pe de altă parte îi potențează „realitatea", asigurîndu-i o viață mai lungă şi mai fertilă. In această credință stă toată magia şi mistica pietrelor prețioase sau semi-prețioase. Dacă perla simbolizează matricea universală şi aduce femeii care o poartă fertilitate – jadul, în China, simbolizează principiul solar, etern, imutabil, şi cel care îl poartă îşi asimilează aceste virtuți magice care, după moarte, îi vor feri chiar trupul de descompunere...

Sexualitatea plantelor

Sexualitatea este, ca şi Viața, un caracter universal al realului. Lucrurile care trăiesc sînt, în acelaşi timp, rodnice ; ele se înmulțesc în conformitate cu destinul lor, adică mai repede sau mai lent, dar nu sînt niciodată absente din marea dramă a vieții şi a creşterii.

Este firesc, deci, ca mesopotamienii să fi descoperit sexualitatea reală,' ştiințifică, a unor anumite plante, cum e bunăoară smochinul sau palmierul. Fertilizarea artificială a fost practicată din vremuri foarte vechi în țara celor două fluvii. *

In Codul lui Hamurabi sînt cel puțin două paragrafe care legalizează fertilitatea artificială. [2] Aceste cunoştințe s-au transmis apoi arabilor şi evreilor.[3] Sexualitatea aceasta obiectivă, ştiințifică, nu trebuie însă confundată cu sexualitatea, am spune, magică, pe care popoarele meso-

[1] G. Sartoni, *The artificial fertilization of date-palms in the time of Ashur-Nasir-Pal* („Isis", nr. 60, voi. 21, aprilie 1934), p. 8 – 14 ; *Additional note on date culture in ancient Babylonia* („Isis" nr. 65, iunie 1935), p. 251 – 252. Aceste două studii ale lui Sarton amintesc toate discuțiile purtate în jurul problemei şi indică bibliografia

specială.

- A. H. Pruessen, *Date culture in ancient Babylonia* („Journal of the American Oriental Society", voi. 36, 1920, p. 213 – 232) Prussner valorifică studiul lui V. Schell : *„De l'exploitation de» dattiers dans l'ancienne Babylonie* („Revue d'Assyriologie", 1913)

[3] Solomon Gandz, *Artificial fertilization of date-palm in Pa-lestine and Arabia* („Isis", nr. 65, voi. 23, 1935, p. 245 – 250).

– 528 –

potamiene o aplicau tuturor celorlalte plante, pe alte criterii decîtj cele ale observației corecte si practicii arbori-culturii. Mesopotamienii (ca, de altfel, multe popoare orientale şi mediteraneene) aplicau termenii de „bărbat" şi „femeie" oricărei plante a cărei formă sau culoare le aminteau organele generatoare, sau le slujeau la anumite vrăji prin care planta respectivă se integra într-o serie precisă de corespondențe sexuale.

Bunăoară, cipresul era „bărbat", ca şi mătrăguna (NAMȚAR) ; iar arbustul *nikibtu* (Liquidambar orientalis) avea „femeie" şi „bărbat", după forma lui, şi după rostul pe care-1 avea într-o operație magică.[1]

Aceasta dovedeşte că asirienii, ca şi alte popoare ale antichității,! dădeau uneori dovadă de spirit de observație şi de aplicare ştiințifică (fertilizarea artificială) – dar că „teoriile" lor asupra lumii organice nu porneau de la asemenea observații, ci de la o intuiție totală a realității. Asirienii admiteau sexualitatea plantelor nu pentru că verificaseră acest lucru în cazul palmierului şi al smochinului – ci pentru! că sexualitatea era un caracter universal al realului. De aceea şi clasificarea plantelor în „bărbat" şi „femeie" era făcută după anumite legi ale gîndirii magice: formă, culoare, rol magic.

Sexualitatea plantelor a fost afirmată şi de medicii indieni (Charaka, Kalpasthâna, eh. V. 3) şi terminologia sanscrită indică precis intuițiile care au condus la o asemenea descoperire ; asimilarea cu organele sexuale[1] umane.[2]

Cunoştințele empirico-ştiințifice ale acestor popoare arhaice nu erau folosite în construcția sistemului de înțelegere al-Lumii. Realitatea Lumii nu putea fi intuită decît total, iar nu fragmentar, plecînd de la amănunte sau practici empirice.

Sexualitatea metalelor şi a pietrelor

Babilonienii, şi după ei alte popoare, au aplicat sexualitatea întregului regn anorganic. Au distins, cum vom ve-

[1] R. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal* (London 1934 ; 284 p. in 8°, litografiat), p. XIX – XX.

[2] Mircea Eliade, *Cunoştințele botanice în vechea Indie* („Buletinul Societății de Ştiințe din Cluj", voi. VI, oct. 1931, p. 221 – 237), p. 234 – 235.

– 529 –

dea îndată, pietrele „bărbăteşti" de pietrele „femeieşti", pe temeiul formei,

culorii sau intensității strălucirii lor. Un text asirian, tradus de Boson, vorbeşte despre „piatra *musa* (de formă) masculină, piatra de aramă (de formă) feminină". Ini notă, Boson precizează că „pietrele masculine" sînt cele care au o culoare mai aprinsă, iar „pietrele feminine" cele care au o culoare mai palida. [1] In textele alchimice siriene se[1] vorbeşte despre „magnezia feme-iască". [2] De altfel, după cum se ştie, cuvîntul *ar sen* înseamnă „bărbătesc". Şi astăzi, bijutierii deosebesc „sexele" diamantelor după luminile lor. In Babilonia, sărurile şi minereurile erau socotite „bărbăteşti" şi „femeieşti" după culorile lor. Această deosebire se întîlneşte chiar în cele-mai vechi texte, în aşa-numita literatură rituală, şi s-a păstrat în tabelele medicinale. [3] Intuiția aceasta n-a pierit în conştiința popoarelor orientale şi mediteraneene, ci a fructificat şi s-a amplificat necontenit pînă în timpul Evului Mediu. Lapidariile medievale cunoşteau, bunăoară, douăx specii din *lapis judaicus :* cea „bărbătească", prevăzută cu mai multe şiruri de țepi egalj distanțați între ei – şi cea „femeiască", netedă (era de altminteri o fosilă care se găsea în Siria şi Palestina).

Alchimia europeană defineşte Marea Artă! ca „secretul" combinării „Masculinului" cu „Femininul". Cum vom vedea îndată, chiar această „combinare", departe de a avea un înțeles chimic, are o| semnificație mistică.

Credințele acestea nu sînt simple „superstiții" lipsite de orice valoare teoretică. Şi ele nu se pot reduce întotdeauna la o metaforă, aşa cum ar putea fi cazul, bunăoară, la poetul arab Ibn Errumî : „Care armă e cea mai bună ? Numai o sabie cu tăişul bărbat şi latul femeie". [4] Dar poate că şi această metaforă nu este decît expresia poetică a unei

[1] Boson, *Leş metaux et Ies pierres,* p. 73.

[2] Ed. v. Lippmann, *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlin 1919), p. 393.

[3] R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babyloniet* („Zeitschrift fur Assyriologee", Bd. XXXVII, aprilie 1926, p. 109 – 131), p. 116. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms,* p. 188.

[4] F. W. Schwartzlose, *Die Waffen der altern Araber aus ihren. Dichtern dargestellt* (Leipzig 1886), p. 142. Cs. Lippmann, *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie,* p. 403.

credințe generale ; căci arabii numesc fierul tare „bărbat" *jdzakar),* iar pe cel maleabil „femeie" *(ânît).**

Credințele acestea exprimă un sistem cosmologic şi metafizic, care-şi are| rădăcinile şi justificarea într-o intuiție specială a concretului. Mesopotamienii, ca şi alte popoare, asemănau între ele obiectele reale nu în conformitate cu anumite clasificări abstracte, rod al unor) cercetări analitice minuțioase – ci după „aparențele" lor, adică după intensitatea lor concretă. Asta nu înseamnă că erau incapabili de eforturi de abstractizare. Ceea ce ştim despre •cosmologia şi

astronomia chaldeo-asiriană ne dovedeşte cu prisosinţă însuşirile lor speculative. Dar ideea pe care şi-o făceau ei despre „lege" se deosebeşte de cea dobîndită de cei dinţii gînditori şi matematicieni greci. „Legea" era numai formularea intuiţiei unui *întreg cosmic.* Odată ce-au stabilit) Viaţa şi Sexualitatea ca un caracter universal al realului – ca un corolar al omologiei Macro-Microcosmos – au aplicat această „lege" în experienţa cotidiană. Şi pentru că ştiau că pietrele şi minereurile' sînt *(trebuie să fie)* şi ele sexuate, au clasificat exemplarele care le cădeau *sub* simţuri pe temeiul „aparenţelor" lor ; formă, culoare etc. Importanţa pe care babilonienii, ca şi alte popoare arhaice, o acordau „aparenţei" nu trebuie să ne inducă în •eroare. Nu e vorba aici de „iluzii", ci de un foarte puternic simţ alj concretului. Lucrurile *sînt* aşa cum *par.* O viaţă mentală concentrată atît de intens asupra întregului viu" nu cunoştea nevoia despicărilor şi analizelor decît în măsura în care aceste exerciţii puteau) descoperi analogii în acele lucruri care la prima vedere păreau disanaloage. Cosmologia şi metafizica mesopotamiană este creaţia unui intens simţ al concretului.

Un, lucru nu putea fi „real", nu putea fi „viu" dacă nu era sexuat. De aceea nu numai pietrele şi minereurile •erau sexuate, ci şi lucrurile construite de mîna omului. După cum o casă, în credinţele tuturor popoarelor[2], nu putea fi reală, nu putea dura, înfruntînd timpul, decît dacă •devenea *vie,* printr-o jertfă care îi comunica „viaţă" şi

[1] Leo Wiener, *Africa and the discovery of America,* voi. III, p. 11 – 12.

[2] Am dezvoltat această idee în *Legenda Meşterului Manole.*

„suflet" – tot aşa un lucru făcut de mîna omului era sau devenea viu prin sexuarea lui, prin integrarea lui într-un destin cosmic, în India, bunăoară, altarul sacrif icial *(vedi)* era „feminin", iar focul ritual *(agni)* „masculin" – şi „din unirea lor se zămisleau urmaşi". Dar nu numai altarul *(vedi)* avea această semnificaţie mistică. „Centrul pămîn-tului", „buricul" *(nâbhi),* era considerat, în India, drept matricea Zeiţei Mame *i.* Să ne amintim, de asemenea, că indienii, ca şi mesopotamienii şi celelalte popoare orientale, concepeau „buricul pămîntului") drept adevăratul centru al Cosmosului. Polivalenţa simbolică a lui *nâbhi* este evidentă, întocmai ca şi Ka'aba, care era sacră : 1) ca meteorit, 2) ca centru al Pămîntului, 3) ca „locuinţă" a zeului masculin. Aceleaşi idei se întîlnesc la greci (Hero-dot, V. 92) şi la germani. Cuptorul de topit smalţurile (Schmelzofen) era considerat „matrice", „sîn" (Mutter-schoss). Au rămas pînă astăzi în vorbirea curentă asemenea intuiţii străvechi („Mutterkuchen" etc.). [2]

Din aceste credinţe, şi din altele, similare,' s-a născut noţiunea „pietrelor ginecologice", adică a unor pietre care aveau virtutea să promoveze fertilitatea şi să faciliteze naşterile. Babilonienii cunoşteau o sumă de asemenea pietre ginecologice. Grecii vechi, arabii şi unele popoare primitive – deşi din motive diferite – foloseau

pietrele cu virtuți ginecologice. Am dedicat acestei/ probleme un întreg capitol din cartea noastră *Legenda Mătrăgunei,* şi nu mai putem reveni aci.[3]

Alte pietre aduc ploaia tot datorită structurii lor „feminine".[4] Sînt de asemenea, pietre care, prin forma lor

[1] *Satapatha Brahmana, I,* 9, 2, 21. K. F. Johansson, *Ueber die altindische Gottin Dhisana* („Skrifter ungifna Vetenskaps-Safun-det i Uppsala, Uppsala-Leipzig, 1917), p. 51 – 55.

[2] R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier,* p. 115.

[3] Cîteva indicații despre pietrele ginecologice, Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles,* p. 18, 165 ; Boson, I *mețalli e le pietre,* p. 413 – 414 ; B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folklore* (Field Museum, Chicago 1915), p. 9 şi urm. Rolul pietrelor magice, în general, este discutat in cartea noastră de apropiată apariție, *Legenda Mătrăgunei.*

* Scurtă bibliografie în R. Eisler, *Kuba-Kybele* („Philologus", voi. 68, 1909, p. 118 – 151, 161 – 209), p. 192, nota 222. Legătura între pietre, sexualitate şi potop, discutată de Cari Hentze, *Mythes ei legende & lunaires* (Anvers, 1929), p. 34 sq.

– naturală sau cioplită – întruchipează atît de) concret „ideea" feminină, încît *devin* idoli. Ele nu participă numai la magia Marii Zeițe, simbolul fecundității universale – ci devin această Zeiță. Adică, forma lor constituie un re-ceptacol atît de perfect pentru „ideea" Marii Zeițe, încît aceasta este atrasă magic (prin magia „corespondenței") şi se întrupează în piatră. Dacă un meteorit de felul celui de la Mecca (Ka'aba) participă la sferele de unde a căzut şi crează prin prezența lui un mediu, fast, „bine-corespon-dent" – e uşor de înțeles de ce alte pietre, care *realizează* un simbol sexual feminin sau masculin, se bucură de asemenea de un cult special. Ele condensează forța magică sau divină înlăuntrul lor.

„Nunta" şi sensibilitatea metalelor

„Nunta metalelor",[1] de care vorbesc alchimiştii medievali şi rosicrucieni, într-un sens mistic – este o idee care-şi are rădăcinile în cele dinții intuiții ale omului. Idolii atît de respectați în Asia Mică, socotiți întruparea Marii Zeițe – erau de fapt imaginea matricei divine (vulva) şi erau numiți „Piatra Mamă" sau, cum precizează inscripțiile mithriace, *petra genitrix.* [1] Pausaniag (11, 21, 1) vorbeşte de un loc în Argos, considerat sanctuar al Demetrei, care se numea *delta.* Fick, şi după el Eisler, traduc pe drept cuvînt *delta* – vulva. *Daleth* = *delta* = „uşă" = „femeie". Nu e locul să amintim aici toate credințele care se leagă de concepția „femeii ca poartă", şi pe care le-a studiat Trumbull, într-o carteş pe atît de interesantă, pe cît este de rară. [2] La greci în general triunghiul, *delta,* simboliza femeia, iar pitagoricienii îl considerau chiar *arche gene-seas*[3], nu numai pentru perfecțiunea lui geometrică, ci şi pentru că reprezenta un arhetip ideal al izvorului fecundității universale. Noțiuni identice se întîlnesc şi în tradițiile tantrice indiene, care deşi apar în scrieri relativ re-

» Eisler, *Kuba-Kybele,* p. 136 – 137 ; *Weltenmantel und Him-melszeit* (Miinchen 1910), voi. II, p. 411.

[2] H. C. Trumbull, *The threshold covenant* (New York 1892), p. 252 – 257, citează credințe chineze, greceşti, evreeşti etc. asupra identității femeie = poartă.

[3] Franz Dornseiff, Dos *Alphabet in Mystik und Magic* (Leip-zig 1925, ed. II), p. 21 – 22.

– 533 –

cente, au mii de ani de viață „secretă", latentă, înapoia lor. *i*

Evident, simbolul „nunții" se întîlneşte pretutindeni unde piatra sacră este considerată „casă", „locuință" (matrice) a zeului masculin (phallos). Zeița K&'aba, întrupată în piatra sacră de la Mecca, numită „fecioara coaptă", era reprezentată alfabetic ca „locuința", iar astrologie ca „man-sio", „statio" a zeului Lunii. De asemenea, *piatra* Ka'aba, *tetrâgonos lithos,* eraj „casa" unui *pyramis* sau obelisc („Konische Phallosstein").[2]

„Sexualitatea" corpurilor neînsuflețite nu trebuie considerată, în cazul nostru, prin punctul de vedere, vulgar, al psihanalizei. Este vorba aici de o! concepție curajoasă, a unui Univers viu, *întreg,* armonic. Noțiunea de „naştere" şi „renaştere" fiind strîns legate între ele, era fatal ca simbolismul religios din toate timpurile să folosească expresii fiziologice şi erotice, în cazul nostru, nici] măcar nu e vorba de ideea religioasă a *renaşterii* – ci numai de o concepție cosmologică a Vieții împărțită în două sexe ; concepție care face posibilă o viziune totală a Universului, înglobînd, după cum am văzut, nu numai ființele însuflețite, dar şi obiectele „moarte", chiar cele făcute de mîna omului. Să nu uităm că într-o *Weltanschaiiung* întemeiată pe omologia perfectă dintre Cer şi Pămînt şi pe Magie – toate lucrurile participă la arhetipuri, toate au anumite virtuți magice, prin ele însele sau prin participare. E destul ca un obiect neînsuflețit să aibă o anumită formă sau o anumită *culoare* – ca el să se trezească deodată cu nenumărate latențe, cu virtuți magice.

Ideea că toate lucrurile din lume sînt dominate de aceeaşi lege a vieții – Dragostea, Sexualitatea – n-a pierit odată cu stingerea culturilor mesopotamiene. Sînt structuri mentale, mai ales în lumea,[1] eurasiatică şi mediteraneană, care se schimbă foarte lent. De aceea, misticul şi exegetul evreu Bahya Ben Asher (m. 1340] scrie : „Nu numai la palmieri se întîlneşte *bărbat* şi *femeie,* ci la toate speciile de plante, precum şi la *minerale* se află această

[1] Giuseppe Tucci, *Tracce di culto lunare* rn *India („Revista di Studi Orientali",* voi. XII, 1929 – 1930, p. 419 – 127), p. 422 şi notă, citind opinia autorizată a tantricului Bâskara Râya.

[2] Eisler, Kuba-Kybele, p. 135.

– 534 –

înfrățire pe sexe, într-un mod firesc".[1] Sexualitatea mineralelor este menționată şi de Sabatai Donnolo (913 – 928). Misticul şi savantul arabf Ibn Şina

(980 – 1037) afirmă că „iubirea romantică *(al-ishaq)* nu este un sentiment specific omului, „ci permează toate lucrurile existente – cereşti, elementale, vegetale, minerale şi animale – şi sensul acestui mister nu poate fi nici perceput, nici înțeles, şi orice explicație îl face şi mai obscur". [2]

Ideea alchimică de „combinare"! este, de fapt, o nouă interpretare a funcțiunii cosmice de „căsătorie". Ceea ce mai tîrziu va fi considerat ca un proces „obiectiv" de combinare, neutralizare, degradare – în concepția cosmologică a babilonienilor este numai o nouă manifestare a ritmului vieții universale. [3]

Asistăm aici la degradarea sensului originar – care era „organic" şi cosmic – al unui fenomen natural, la transformarea lui în „proces mecanic". Operațiile fizico-chi-mice, evenimentele cosmice, după revoluția mentală desă-vîrşită de Renaştere, îşi capătă autonomia față de legile *vieții* universale, integrîndu-se însă într-un sistem de legi mecanice, „moarte". *Nunta* devine *combinare ; dragostea* devine *combustfe ; moartea* devine *neutralizare, incinerare* etc. Credem că nu ne înşelăm afirmînd că aceste observații în legătură cu terminologia alchimică şi chimică, explicate prin degradarea sensului original – pot aduce lumini noi în înțelegerea fenomenului Renaşterii şi evului modern european. Renaşterea izbuteşte să instaureze definitiv concepția anorganică, mecanică, a Cosmosului. Validitatea acestei concepții' e întemeiată, după cum se ştie, pe *legile* materiei neînsuflețite, iar secolul XIX a încercat să aplice aceste legi şi asupra fenomenelor biologice şi psihologice.

Nădăjduim să demonstrăm într-o lucrare specială că etapele vieții mentale ale omenirii sînt în directă legătură cu cîteva descoperiri importante : metalurgia, agricultura, măsurarea timpului etc. Prin fiecare descoperire de acest fel, omul lua contact, am spune, cu o altă ordine de rea-

[1] Solomon Gandz, *Artificial fertilization of date-palms in Palestine and Arabia* („Isis", nr. 65, voi. 23, iunie 1935, p. 245 – 250), p. 246.

[2] Gandz, op. *cit.,* p. 246.

[3] Eisler, *Die chemische Terminologie,* p. 119 şi urm.

lități, şi se integra într-un nou Cosmos. Descoperirea agriculturii, bunăoară, a integrat pe om într-un cosmos viu, ale cărui „legi" stau sub semnul identificării Pămîntului cu femeia, ploaia, fecunditatea, naşterea şi moartea. Nu e vorba numai de omologări si ecuații simbolice între aceste realități de niveluri deosebite – ci de *experiențe* pe care le-au făcut posibile descoperirea fenomenului agricolj şi trăirea îndelungată în ritmurile vieții vegetale. Trebuie să subliniem mai ales faptul că aceste experiențe au modificat total structura mentală a omenirii : omul agricol a luat cunoştință de realități care îi erau inaccesibile în viața nomadă, a descoperit legi şi a înțeles simboluri față de care mintea lui era cu desăvîrşire opacă înainte de a *trăi* experiența vegetală.

O modificare analoagă a structurii mentale s-a petrecut odată cu descoperirea metalurgiei. Un alt Cosmos a fost cunoscut, *revelat,* prin lucrarea metalelor care, după cum vom vedea, erau şi ele concepute ca nişte organisme vii. Prezenţa metalelor şi ritualele metalurgice au provocat experienţe şi au alimentat procese sufleteşti prin care omul a fost *schimbat* în sensul concret al cuvîntului. A simţit, adică, şi a privit altfel lumea, descoperind realităţi care îij erau pînă atunci inaccesibile. Fiecare etapă fundamentală din istoria omenirii a făcut aşadar posibilă „pătrunderea" omului în alte niveluri cosmice. Fiecare nouă modificare a structurii umane înseamnă, într-un anumit sens, şi o nouă fructificare a conştiinţei – omul dobîndind zone noi de experienţă şi descoperind analogii între niveluri de realitate mult deosebite între ele. Nu întotdeauna însă aceste etape din istoria mentală a omenirii înseamnă şi un pas înainte, o „evoluţie". Anumite descoperiri au condus uneori la o concepţie sterilă a cosmosului şi vieţii, concentrînd atenţia omului asupra legilor materiei moarte, făcînd incomprehensibil simbolismul culturilor tradiţionale, adulterînd chiar principiile metafizice. O asemenea concepţie sterilă a cosmosului – \ cu toate derivatele ei mecaniciste şi pozitiviste – a instaurat în conştiinţa europeană Renaşterea. In clipa cînd legile materiei moarte au căpătat primatul desăvîrşit în cunoaşterea occidentală, un mare număr de *experienţe* au devenit inaccesibile, şi un. întreg sistem de simboluri a devenit opac.

– 536 –

„Moartea"* 91 *„învierea" metalelor

Dacă metalele şi mineralele pot „iubi" şi, pot face „nuntă" – evident că ele sînt înzestrate cu o anumită sensibilitate. Intr-adevăr, textele alchimicei, helenistice şi arabe vorbesc despre „tortura" metalelor. Expresia pentru „operaţiunile chimice" este tocmai aceasta : *tortură.* Şi metalele sînt înglobate în marea lege mistică – elaborată de lumea alexandrină şi creştină – că *viaţa eternă nu poate fi obţinută fără suferinţă şi fără moarte.* Intr-un text alchimic foarte cunoscut – *Turba Philosophorum* – întîlnim această idee „mistică" a suferinţelor metalelor. „Eo quod cruciata rex, cum in corpore submergitur, vertit ipsum ini naturam inalterabilem ac indelebilem." [i] Ruska precizează că, la alchimiştii greci, expresia de „tortură" era numai alegorică. Ea începe să desemneze „operaţia chimică" de abia în alchimia arabă, şiS acolo într-un sens destul de misterios.

In *Testamentul lui Ga' far al Sâdiq se* spune precis : corpurile moarte trebuiesc torturate prin Foc şi prin toate Artele Suferinţei, ca să fie înviate din nou ; căci fără suferinţă şi fără moarte nu poate fi vorba de Viaţă Eternă. [2]

Ne aflăm, în plin Ev Mediu, în faţa unor idei care îşi au rădăcinile în străvechile intuiţii mesopotamiene. Pe de altă parte, este uşor de descifrat aici o altă formă a „misticii creaţiei" de care ne-am ocupat la începutul acestui capitol. Alchimistul arab spune că fără suferinţă şi fără moarte nu se poate nădăjdui Viaţa Eternă – iar tradiţiile arhaice ale Creaţiei afirmă că omul şi toate lucrurile vii au fost

zămislite din sîngele zeului, prin *moartea* lui, prin suferințele lui. De asemenea, construcțiile ridicate de mîna omului nu pot dura (nu pot avea, în sensul materiei, o „viață eternă'[1]) dacă cineva, om sau animal, nu este jertfit la temelie. Este adevărat, în tezele arabe mai sus citate întîlnim o „mistică alchimică" alimentată şi creată de nenumărate izvoare spirituale (gnoza creştină, sufismul persan etc.), care depăşeşte în semnificațiile sale rudimentarele documente mesopotamiene. Este vorba aici de sufe-

[1] Julius Ruska, Turba Philosophorum. Ein *Beitrag* zur *Ge*-schichte *der Alchemie* (Berlin, 1931), p. 168 ; text german, p. 254.

[2] Julius Ruska, *Arabische Alchemiiten* (Heidelberg 1929), p. 77.

rința care *mîntuieşte* de moartea care trebuie experimentată voluntar ca să dobîndeşti Viața veşnică – semnificații care au fost descoperite şi adîncite odată cu apariția creştinismului. Dar ele aveau, totuşi, înapoia lor, o îndelungată pregătire orientală.

Medicină şi magie

Intr-un astfel de Cosmos, permeat de aceeaşi forță magică, ocupat de aceleaşi forme – care se întîlnesc în toate nivelurile existenței – . maladiile nu pot avea decît o cauză magică. A intervenit într-un organism un agent din afară (demon, vrajă) ; sau omul a intrat în contact cu oj zonă nefastă, vrăjită (a atins un obiect impur, a călcat legile rituale, şi-a asimilat un obiect de altă „structură" decît cea pe care o are corpul său) ; sau, pur şi simplu, „destinul" său (astral,' dar şi organic) îl face să sufere, îl introduce într-un „infern" (durere, lipsă de armonie, inconştiență). Oricare ar fi „cauza istorică" a maladiei, „cauza primă" este de ordin magic : s-a stricat armonia prin intervenția unor forțe *necorespondente.* Şi aceste forțe – personificate sau nu – pot fi expulzate prin mijloace! pur magice, sau prin ajutorul unor substanțe (minerale sau vegetale), încărcate cu latente benigne, adică *corespondente.*

De aceea medicina babiloniană a fost multă vreme o simplă tehnică vrăjitorească. Se încerca expurgarea forțelor nocive, necorespondente, prin mijloacele cele mai simple, adică prin imprecații, talismane, vrăji. Anumite pietre erau îmbibate de forțe magice benigne, şi ele erau purtate aproape de piele, în legătură directă cu trupul uman, pentru a-1 încărca de energie vitală, armonioasă. „Pietrele magnifice, pietrele abundenței şi ale bucuriei făcute splendide pentru carnea zeilor... aceste pietre, aşezate ca ornament pe pieptul Regelui Azag, mare preot al lui Enlil, fă-le să strălucească, şi Spiritul rău să se țină departe de locuință..." *l*. Aceeaşi credință în influența anumitor pietre scumpe (jad), îmbibate de forțe sacre, vita-

[1] Boson, *Leş metaux et Ies pierres,* p. 69.

Uzanțe – se întîlneşte şi în China [4], ca să nu mai vorbim de culturile „etnografice", în eare pietrele prețioase şi semi-prețioase au virtuți talismanice şi terapeutice.[2]

După tot ce-am spus în paragrafele precedente asupra însuşirilor magice şi valențelor cosmice a anumitor pietre, credințele aceste^ sînt foarte uşor de înțeles. Prin purtarea direct pe piele a pietrelor încărcate cu virtuți vita-lizante – omul *pătrunde* în zona cosmică la care participă aceste pietre, pătrunde) deci într-o *realitate* bine organizată, la adăpost de „conflicte" şi „drame". Omul este proiectat magic într-un nivel în care nu ajung „demonii", adică nu pătrund forțe „necorespondente" sau disanaloage.

Atît era de organică legătura între *maladie* şi *păcat* (păcat împotriva „sacrului", a armoniei, a legilor) – încît în multe culturi arhaice îmbolnăvirea omului revela prezența „păcatului". Astfel se întîmpla în Yucatan [3], în Babilonia \ ca şi cu Israel. [5] Mărturisirea păcatelor era uneori ocazionată de o bruscă îmbolnăvire.[6] Legăturile dintre magie şi medicină sînt atît de cunoscute încît ne îngăduim să nu stăruim asupra lor. [7] Medicul babilonian făcea şi el vrăji – adică încerca conjurarea răului prin mijloace magice. [8] în anumite zile nefaste, medicul nu-şi poate îngriji bolnavul, după cum, în acele zile, Regele nu-şi poate exercita autoritatea regală. [9] Aceasta dovedeşte încă o dată semnul magic sub care stau toate activitățile umane. Dovedeşte, de asemenea, că boala era o întîmplare semnifi-

[1] Mircea Eliade, *Alchimia asiatică,* voi. I, p. 18 şi urmare, despre virtuțile diamantului, turcoazei şi ale altor pietre prețioase.

[2] Cf. Kunz, *The Magic of Jewels and charms,* passim, şi cărțile lui S. Seligmann.

[3] Raffaelle Pettazzoni, *La confessione dei peccati,* voi. I (Bo-logna, 1929), p. 106 şi urm.

[4] *Ibid.,* voi. II (Bologna, 1934), p. 107, 110.

[5] Ibid., voi. II, p. 260.

[6] Ibid., voi. I, p. 51, 57.

[7] Cf. Meissner, *Babylonien und Assyren,* voi. II, p. 283 – 323, despre medicina asiro-babiloniană. Texte noi, traduse şi comentate, în studiul lui F. Campbell Thompson, *Assyrian medical text* („Proceedings of the Royal Society of Medicine", 1924, voi. XVII, p. 1 – 34). Bibliografie, Pettazzoni, *La Conjessione dei peccati,* voi. II, p. 72 şi urm.

[8] G. Furlani, *La Religione babilonese-assira,* voi. II, p. 166.

[9] Ibid., p. 185, 201.

câtiva, o' rupere a armoniei cosmice – şi împotriva ei nu se poate lupta într-un timp anarhic (zile nefaste), într-uh interval deschis tuturor posibilităților. De altfel, patronii medicilor sînt anumiți zei (Enki-Ea, Nimurta, Tammuz).[1] Nimurta, patronul

medicilor, este în acelaşi timp zeul granițelor [2] ; el veghează, deci, la păstrarea limitelor, este o divinitate a inteligenței şi Justiției. Boala, ca şi nerespec-tarea granițelor – teritoriale, biologice, morale! – este o ieşire din norme, o rupere a armoniei, a înțelegerii, un act anarhic.

Maladiile erau, deci, uneori, o personificare a anarhiei, a Spiritului Răului, a „demonilor", împotriva lor se lupta prin vrăji (restabilire magică a armoniei) sau, prin anumite medicamente, minerale sau vegetale : acestea din urmă îndeplineau tot o funcție magică, deoarece influn-țau prin virtuțile lor latente (forme, culori, gust etc.), in-terveneau în dezordinea organică a corpului uman cu tot ceea ce le conferea o participare la realitățile nevăzute. O piatră de o anumită) culoare fastă – îmbibată de puterea şi vitalitatea „Cerului" la care participa – avea destulă energie magică pentru ca să poată restabili armonia în corpul bolnavului. Acelaşi lucru se poate spune despre anumite plante medicinale. Ele aveau virtuți medicinale pentru că aveau virtuți magice, pentru că le „corespundea" o realitate fastă dincolo, în Cer.

De aceea bolile! erau considerate ca o luare în stăpî-nire a corpului de către demoni. De aceea anumite texte mesopotamiene conjură demonii benigni să intre în corp, să ia locul celor răi, anarhici, „dramatici". [3]

Lucrînd cu plante şi cu minerale, medicina babiloniană rămîne în acelaşi cosmos magic al orizontului său mental. Pentru că, aşa cum am văzut, şi plantele şi mineralele aparțin aceluiaşi întreg ; ele sînt vii, sînt „sexuate", primesc, păstrează şi răsfrîng forța magică universală, prin misterioasele legi ale participației, analogiei, corespondenței. Lucrînd cu *plantele* – babilonienii păstrau contactul cu o simbolică şi o magie străveche : cosmologia acvatică,

Mfbid., voi. I, p. 126, 157, 280, 281 etc.

[2] Ibid., voi. I, p. 224.

[3] Fr. Lenormant, *La Magie chez Ies Chaldeens, et Ies origines accadiennes* (Paris, 1874), p. 33. Despre conjurarea „durerilor **de** cap", p. 20, 21-23.

vegetală, ale cărei rădăcini se împlîntă adînc în trecutul omenirii. (Apa a fost întotdeauna un instrument contra „magiei negre", contra vrăjilor. „Planta vieții" se afla, după tradițiile indo-iraniene şi mesopotamiene, în fundul Oceanului. * Lucrînd cu mineralele – babilonienii erau aproape de un alt izvor magic : concepția Cerurilor „metalice" şi cea a Pămîntului Mamă a minereurilor, concepție pe care rămîne s-o dezbatem în paginile ce urmează. Asemenea concepții magice n-au structurat doar culturile mesopotamiene – c| au cucerit zone foarte largi, în tot bazinul Mediteranei şi în Asia Occidentală. [2]

IV. ALCHIMIA BABILONIANA

Anul 1925 va rămîne o dată importantă în istoria alchimiei orientale, în acel an s-a dezbătut pentru prima dată, cu seriozitate şi pasiune, problema decumentelor alchimice asiriene de curînd descifrate şi traduse de R. Champbell

Thompson[3], Bruno Meissner[4] şi Robert Eis-ler. [5] în urma interpretării propuse de Robert Eisler, au intervenit în discuţie – cu puncte de vedere pe care le vom cerceta în paginile ce urmează – asiriologul H. Zim-mern[6], istoricul chimiei Ernest Darmstaedter [7] şi orien-

[1] Despre rolul Apei şi al plantelor, cf. cartea noastră *La Mandragore.*

[2] Max Semper, *Raster und Religionen im alten Vorderasien* (Heidelberg, 1930), p. 365 – 367.

[3] *On the Chemistry* o/ *the Ancient Assyrians* (London, 1925,

Assyrien, voi. II (Heidelberg, 1925), p. 382

Der Babylonische Ursprung der Alchemie („Chemiker-Zei-tung", nr. 83, 11 iulie 1925, p. 577 sq. ; nr. 86, 18 iulie, p. 602 sq.) ; *L'origine babylonienne de l'alchimie* („Revue de Synthese Histo-rique", 1926, p. 1 – 25) ; *Die chemische Terminologie der Babylo-nier* („Zeitschrift fiir Assyriologie", Bd. 37, aprilie 1926, p. 109 – 131).

[6] *Assyrische chemisch-technische Rezepte, insbesonderzre iur Herstellung farbiger glasierter Ziegel, in* Unschri/t *unde Ueber-setzung* („Zeitschrift fur Assyriologie", Bd. 36, septembrie 1925, p. 177 – 208) ; *Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-ţechnischen Rezepten* (ibid., Bd. 37, 1926, p. 213 – 214).

[7] Vorlau/tge *Bemerqungen zu den assyrischen chemisch-tech-nischen Rezepten* („Zeitschrift fur Assyriologie", septembrie 1925,

158 pagini, litografiat).

[4] *Babylonien und*

şi ur

talistul Julius Ruska *l*, renumit **prin** studiile sale asupra alchimiştilor arabi. Interpretarea lui Robert Eisler – pe care o împărtăşim şi noi, întemeiaţi pe documente paralele, prea puţin cercetate pînă acum – pare a fi acceptate integral de profesorul Abel Rey[2], care de altfel nu pretinde a fi un specialist în istoria ştiinţelor orientale. Nestorul istoriei alchimiei, Edmund von Lippmann, a rămas deocamdată într-o poziţie neutră.[3] E firesc, totuşi, ca Lippmann să încline de partea elevilor săi Ruska şi Darmstaedter, care consideră alchimia ca o simplă pre-chimie.

înainte de a traduce textul capital, în jurul căruia s-au purtat discuţiile, să ne amintim concepţia magică a mesopotamienilor în tot ce priveşte metalele şi plantele. Să ne amintim mai ales caracterul sacru, misterios, aproape mistic – al ritualelor metalurgice. Cazanul în care se topeau minereurile era îmbibat de forţe magice ; oare nu se împlinea înlăuntrul lui un proces care înlocuia şi depăşea Natura ? Metalele cad din Ceruri • – sau cresc în pămînt, în sinul Marii Zeiţe, aşa cum, tot de-acolo cresc plantele şi animalele. Prin urmare, în cazanul unde se topeşte minereul, ca să se obţină metalul curat – se petrece o operaţie magică de creştere accelerată. Rămase în sînul Mamei – ascunse sub pămînt – minereurile ar fi| crescut încet, aşa cum creşte embrionul în matrice. Cazanul metalurgic primeşte,

aşadar, un *embrion* – şi-i grăbeşte creşterea. Cazanul înlocuieşte marea matrice telurică, în care – nevăzute şi nesimţite – cresc (sau se coc) metalele.[4] Este firesc, atunci, ca o asemenea operaţie metalurgică să nu fie considerată o simplă lucrare tehnică, de către oameni care concep Lumea ca un *întreg viu,* şi acordă chiar celor mai inertei obiecte o naştere, o creştere, o moarte şi o eventuală *renaştere.*

p. 302 – 304) ; *Nochmals Babylonische „Alchemie"* (ibid, septembrie 1926, Bd. 37, p. 205 – 213).

[1] *Kritisches zu R. Eislers chemiegeschichtlicher Methode* <„Zeitschrift fUr Assyriologie", Bd. 37, 1926, p 273 – 282).

[2] *La Science Orientale avânt Ies Grecs* (Paris 1930), p. 193 sq.

[3] *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie,* voi. II (Berlin, 1931), p. 51 sq.

[4] Eisler, *Die chemische Terminologie,* p. 115 etc.

– 542 –

Este firesc ca operaţia metalurgică să fie un ritual, plin de *secrete* şi de! primejdii – întocmai ca orice alt act sacru, în acel cazan de topit nu se petrecea o simplă, operaţie fizică sau chimică – ci un act de creştere. Mai mult, naşterile premature au fost întotdeauna considerate ca o întîmplare nefastă, o rupere a armoniei – deci. un act primejdios, diabolic. Or, minereurile fiind *embrioni* – sînt încărcate cu aceleaşi forţe primejdioase pe care le emană foetuşii. încă un motiv ca ritualele metalurgice să fie nocive pentru oricine nu e „iniţiat", pentru} cei care nu cunosc „secretele" artei topitoriei şi n-au luat măsurile de precauţie necesare.

„Pregătirea cazanului"

Dăm traducerea textului asirian din biblioteca lui As-surbanipal, folosind ca bază versiunea lui Thompson, comparată cu cea a lui Meissner şi R. Eisler.

„Cînd vrei să pui temelia unui cazan pentru minereuri,, caută o zi favorabilă într-o lună norocoasă, şi pune temelia cazanului, în timp ce se lucrează cazanul, tu trebuie să-i| priveşti (pe ei) şi să lucrezi tu însuţi (?) (în cazan) ; tu trebuie să aduci embrionii *(Kubu)...* *, un altul (?), un strein, nu trebuie să intre, nici să păşească înaintea lor cineva care nu ej curat ; în ziua în care ai pus minereul în cazan, trebuie să faci un sacrificiu în faţa embrionilor [2], să aşezi o cădelniţă cu răşină de brad, şi să, torni bere *Kurunna* în faţa lor (a embrionilor).

Tu trebuie să aprinzi focul sub cazan, şi să pui minereul în cazan. Oamenii pe care îi aduci aproape de ca-

[1] Textul este destul de obscur. Am urmat versiunea lui Thompson. Meissner traduce pasajul cu multe semne de întrebare : „Nährend mân den Ofen anschaut (?), und ihn machts, solist Du die (gbttlichen) Foten aufzählen (?)". Versiunea franceză a lui Eisler este simplificată : „Des qu'on a oriente le four et que tu t'es mis l'oeuvre, place Ies «embryons»- divins dans la chapelle du four".

[2] Un „sacrificiu ordinar", traduce Eisler : „libaţie", este în versiunea lui Thompson ; „sacrificiu", Meissner.

zan trebuie să se purifice,[1] şi după aceea să-i laşi aproape de cazan. Lemnul pe care trebuie să-1 arzi sub cazan trebuie să fie din styrax *(sarbatu)* – bucăţii groase, jupuite, dar care n-au fost expuse în grămezi, ci au fost ţinute sub înveliş de piele – tăiai) în luna lui Ab. Acest lemn trebuie pus sub cazan."

Din acest document, oricare ar fi variantele traducerii lui în limbile europene, se desprind cîteva[1] concluzii semnificative. Intîi de toate, nu rămîne nici o îndoială asupra caracterului sacru pe care îl avea, la babilonieni, arta metalurgică. Totul seamănă mai mult cu uri ritual decît cu o operaţie pragmatică. Se alege o zi *favorabilă,* într-o lună *fastă* – ca pentru un sacrificiu. Zonal cazanului e consacrată : un profan nu se poate atinge decît după ce trece prin *purificări* prealabile. Se fac libafii rituale minereurilor, urmate de un *sacrificiu.* Se ard mirodenii, şi se varsă lichidul fermentat fcurunna, întocmai ca la un(mare sacrificiu. Lucrătorii metalurgici trec prin numeroase *purificări.* Lemnul pentru foc este un *anumit lemn,* consacrat, pur ; nu-1 vede soarele, este cojit, căci va participa la un act magic în relaţie cu „embrionii", cu pămîntul (pînte-cul, întunericul).

Ca să se vadă şi mai bine deosebirea dintre o asemenea operaţie sacră şi o operaţie profană – dăm traducerea unei reţete pentru facerea smalţului albastru.

„Dacă vrei să prepari un smalţ albastru deschis, pisează separat, apoi amestecă, 10 *mina* * din piatra *im-mansku,* 15 *mina* cenuşă de leşie, 1% *mina* de iarbă albă (?) ; pune amestecul într-un cazan cu patru! ochi (deschizători) şi aprinde un foc domol, care să nu fumege ; îndată ce conţinutul ajunge la roşu alb, scoate-1, lasă-1 să se răcească, pisează-1 din nou, amestecă-1 cu sare albă, pune-1 într-un cazan rece, aprinde un foc domol fără fum; îndată ce conţinutul ajunge la roşu portocaliu... toarnă-1 pe cărămida arsă. Numele său este atunci^ smalţ albastru deschis."

[1] O *mina* avea aproximativ 500 grame. Lămuriri mai puţin tehnice, accesibile în Delaporte, *La Mesopotamie* (Paris 1923) p. 249, 251.

– 544 –

E lesne de observat caracterul profan, negustoresc, al acestei reţete. Nici un preliminariu ritual; nici un sacrificiu ; nici o interdicţie. Totalitatea reţetelor tehnico-in-dustriale care au fost descifrate şi traduse sînt redactate în acelaşi stil sec, profan.

După ştiinţa noastră, numai într-un singur alt fragment, intitulat : „Pregătire după aviz (magic ?)" se mai întîlnesc prescripţii rituale : „...scoate afară embrionul : fă un sacrificiu, fă ofrande (pentru morţi) pentru lucrători etc." *l*. Restul reţetelor sînt empirice, şi par a fi transcrise într-o epocă destul de tardivă, cînd nu mai există *secretul* meşteşugarilor, castele închise.

în orice caz, comparînd bine cele două documente traduse, este uşor de înţeles unde intervenea *teoria,* deci „ştiinţa" – şi unde nu era decît reţeta tehnică, simplă,

notare a proporțiilor. Se vede că, în cazul metalurgiei, oficiantul se mişcă într-unj Cosmos viu şi magic – în timp ce rețetele tehnice pentru smalțuri, sticle, culori, pietre artificiale nu implicau operații semnificative, responsabile, primejdioase, într-o parte era Viața, întregul, Teoriaj – în cealaltă parte era meşteşugul profan, bucătăria, operația nesemnificativă.

Tehnicile metalurgice şi ceramice, deşi au rămas în tot cursul istoriei asiro-babiloniene în legături strînse cu magia, teologia şi cosmologia – au dobîndit , nenumărate „adevăruri ştiințifice", şi au dat naştere la rețete practice care au fost, mai tîrziu, acceptate» de „ştiința" propriu zisă, europeană. Bunăoară, asirienii, ca şi întreaga lume antică, cunoşteau virtutea corozivă a acizilor (oțet etc.) asupra rocilor. ^ Prepararea sticlei, a sticlelor colorate, a smalțurilor se făcea, după cum am văzut, prin rețete foarte precise, a căror formulă ni s-a transmis. [3] Dar nu avem nicij un motiv să credem că asemenea cunoştințe

[1] Compară traducerile de texte medicale din Thompson, *As-syrian medical texts* („Proceedings of the Royal Society of Me-decine", 1924, voi. 17, p. 1 – 34) cu rețetele din lucrarea aceluiaşi, *On the Chemistry,* p. 66.

[2] R. Campbell Thompson, *On the Chemistry of the Ancient Assyrians,* p. 106 şi urm.

[3] *Ibid.,* p. 58 (rețetă pentru sticla Zttfcu), p. 69 (rețetă p«ntru Jopis lozuli artificială), p. 64 (cristal verde), p. 65 (sticlă galbenă) etc. Asirienii cunoşteau salpetrul şi virtuțile sale decolorante asupra pastei sticlei (p. 28 – 29).

pragmatice aveau, în lumea asiro-babiloniană, rolul pe care 1-au jucat mai tîrziu în cultura europeană. Dovadă că ele nu alcătuiau decît un „meşteşug" este faptul că în timp ce operațiile metalurgice începeau prin rituale şi purificări prealabile, rețetele sticlelor şi ale smalțurilor nu indică nici un ritual ; ele erau operații profane (asta, cel puțin în etapele finale ale culturii asiriene).

„Embrionii"

In textul metalurgic se menționează de mai multe ori cuvîntul *an-kubu,* pe care Eisler îl traduce prin „embrioni divini", Thureau-Dangin prin „une sorte de demon"*i,* Zimmern prin „avorton" (Fehl geburt, Missgeburt)[2], iar Ruska [3], urmînd pe Meissner şi Zimmern, crede că nu sînt „embrioni", ci „Fetische oder Schutz-patrone der Schmel-zărbeit". Toată problema este : dacă *an-kubu* denumeşte chiar minereul scos din pămînt şi pus| în cazan – sau se referă la anumite spirite obscure, sau la prezența unor „avortoni" umani, aduşi pentru eficiența lor magică.

Trebuie să amintim, de la început, că foetuşii au în multe culturi primitive sau arhaice un rol important de magie neagră. Meyer, în traducerea comentată şi adnotată a cărții indiene *Arthashastra* [4] menționează mai multe exemple de funcțiunea magică pe care o au foetuşii, cadavrele copiilor etc. De obicei, foetuşii

sînt întrebuințați în acte de magie neagră. Este şi uşor de înțeles de ce. Avortul se datoreşte unei vrăji, el[1] fiind un act împotriva firii, o rupere a armoniei, o ieşire din norme. Un avorton rdzr un obiect încărcat de forțe diabolice, destructive, anarhice, forțe pe care vrăjitorul le utilizează în acte de magie neagră. Latențele nocive pe care le păstrează un foetus pot fi proiectate – cu aceeaşi virulență cu care ele au mai lucrat o dată, provocînd avortul – împotriva unui organism viu. (Să ne amintim însă, că *vii* sînt aproape toate lucrurile, pentru mentalitatea primitivă ; o casă, un

[1] „Revue d'Assyriologie", voi. 19, p. 81.

[2] Assyrische chemisch-technische Rezepte, p. 180.

[3] *Kritische zu R. Eislers chemischgeschicMlicher Methode,* p. 275.

[4] Pag. 379, 649 etc.

cazan de topit, un altar etc., toate acestea sînt *vii,* sînt *întregi,* sînt *sexuate.)*

De aceea actul avortului conferă, în foarte multe locuri, forțe magice considerabile femeii care 1-a practicat. In tribul Ba-Pedi se crede că o femeie care – cu sau fără voia ei – a avortat, poate să omoare) un bărbat culcîn-du-se lîngă el. Victima e otrăvită, începe să tremure, şi moare peste o săptămînă.[1] Explicația acestei, credințe e destul de uşoară : femeia care a avortat a devenit un factor de forțe nocive, în trupul ei s-a petrecut un fenomen anormal, care se datoreşte intervenției unor energii magice externe (vrăji, „destin", vreun tabu călcat etc.). Pîntecul ei este vasul în care s-au adunat latențe anarhice, forțe ale morții. Intervin, în această credință, şi alte superstiții străvechi referitoare la vărsarea sîngelui, la rituale obstretice – pe care nu le putem examina aici. Destul însă să spunem că o naştere prematură, un avort, a fost întotdeauna considerată drept aducătoare de nenorociri. La hitiți, bunăoară, faptul acesta era considerat cu multă teamă, şi maeştrii în arta divinatorie erau chemați să examineze constituția foetului, ca să-şi dea seama cărei forțe funeste se datorează nenorocirea ce aşteaptă poporul.[2] Ceea ce se desprinde din aceste fapte este în primul rînd credința că un avort nu este numa| *efectul* unei vrăji – ci mai ales *cauza* unor nenorociri viitoare. Actul aborțiunii fiind un centru de energie magică funestă, care poate influența asupra vieții normale, adică asupra normelor şi ritmului cosmic, provocînd moarte, suferință, dramă.

„Sacrificii obstretice" şi „sacrificii metalurgice"

Ceea ce ne face pe noi să credem că sacrificiile aduse, la facerea cuptorului metalurgic, „embrionilor" *(an-kubu)* se referă la minereul pus în cazan, iar nu la „foetuşi" sau „divinități obscure" – este tocmai faptul că foetuşii au o influență magică nefastă. Or, sacrificiul ca şi celelalte rituale preliminarii (purificări etc.) sînt făcute alături de cuptorul metalurgic tocmai caj să creeze un mediu fast,

[1] Frazer, Toboo and *the perils of the soul* (ed. III, London 1911), p. 153.

[3] Oiuseppe Furlani, *La religione degi Hittiti,* p. 171.

şi să se poată săvîrşi **o operaţie** reuşită. Dacă an-kubu n-ar denumi „minereul", ci un „foetus" real, sau un „demon" – operația metalurgică s-ar încărca de la început cu forțele magice funeste pe care le emană foetusul sau demonul. Şi atunci ne-ar veni greu să înțelegem „logica" acestui sacrificiu. (Să nu ni se răspundă că actele mentalității primitive sînt lipsite de logică. Ele nu converg, e adevărat, spre logica noastră – însă toate acțiunile omului primitiv^ ca şi ale acelui care participă la o cultură arhaică, sînt coerente. Dimpotrivă, se poate spune că gesturile unui asemenea om sînt mult mai canonice, mai consistente, decît ale unui om modern, într-o concepție magică, în care *totul se ține,* nu există acte fără sens, sau gesturi care să contrazică „teoria" fundamentală.)

In sprijinul afirmațiilor noastre, şi deci în sprijinul interpretării lui R. Eisler, pot fi amintite ritualele şi sacrificiile pe care le făceau hitiții cu prilejul naşterii. * Femeia pare a fi adusă în templu – adică într-o zonă fastă, sacră. (Locul pe care se clădeşte cuptorul metalurgic este consacrat, purificat etc.). Preotul face un *sacrificiu* în fața porții templului, după naştere. Se jertfesc păsări, probabil porumbei. (Porumbelul, simbolul zeiței Dragostei şi Fertilității. [2]) De sîngele de porumbel se leagă credințe străvechi referitoare la virginitate, maternitate, matriarhat.) După cîtva timp, sacerdotul face o nouă ceremonie, cu scopul de a purifica „scaunul obstretic", în cazul cînd femeia, sau chiar părinții ei, au săvîrşit vreun păcat. Se vede dar limpede precauția acestor operații : nu cumva să se strecoare vreo forță magică funestă pe locul unde s-a săvîrşit naşterea. Forță funestă care ar putea să influențeze pe alte mame, provocînd avorturi sau predestinînd unei soarte nefaste pe noul născut.

De altfel, *puritatea* şi *asceza* sînt considerate şi în alte culturi ca un preliminariu obligatoriu oricărei lucrări me-

[1] Furlani, *op. cit.,* p. 196 şi urm.

[2] Asociația porumbel – Zeița Dragostei se întîlneşte mai cu seamă la semiți. Cf. Roberthson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. III, London 1923), p. 219, 294 ; Frazer, Adonis. *Attis, Osiris* (ed. III, London 1914), voi. I, p. 33, 147 etc. ; H. Use-ner, Dos *Weihnachtsfest* (Bonn, 1911), p. 56 ; Assmann, în „Phi-lologus", Bd. 66 (1909), p. 313 sq., Bd. 67, p. 174 ; Eisler, Kubo-*Kybele,* p. 183 sq. etc.

talurgice. In China, minerii şi turnătorii trebuiau să fie „puri" şi să cunoască „riturile".*i* Cazanele de topit „puteau recunoaşte virtutea", şi una din ordaliile tradiției chineze era zvîrlirea într-un cuptor metalurgic. [2] Indienii din Haiti cred că pentru a putea descoperi aurul trebuie să fie puri, şi nu încep căutarea metalului prețios decît după posturi lungi şi cîteva zile de abstinență sexuală. Ei cred că cercetările eşuează numai din cauza impurităților de care se fac vinovați. [3]

Ni se pare că o superficială comparație între aceste două operații – una

metalurgică, cealaltă obstretică – e suficientă pentru a convinge de similaritatea „teoriei" care stă la baza amîndurora. Minereurile, după cum spuneam, sînt „embrioni" care au avut o naştere precipitată, anormală... în loc să crească în sînul pămîntului, au fost aduşi la lumină înainte de vreme. Este un fel de „avort" – şi tocmai pentru a preîntîmpina riscurile grave ale unui asemenea act funest, se fac atîtea „purificări", sacrificii şi libaţiuni. Se încearcă a se neutraliza acţiunea nocivă a „embrionilor", acordîndu-li-se o „naştere" normală. Adică, se reconstituie schematic, „magic", actul naşterii. Cazanul în care se ard minereurile este asimilat matricei cosmice, pămîntului-mamă. Numai ţinînd seamă de „teoria" care stă la temelia vieţii popoarelor mesopotamiene – putem înţelege un asemenea act. Numai amintindu-ne că omologia dintre Cer şi Pămînt e perfectă, că toate lucrurile sînt însufleţite, sexuate, „creatoare", că toate obiectele se ţin unele de altele, alcătuind un întreg viu şi fertil – numai aşa ne putem da seama de sensul pe care îl aveau, în Mesopota-mia, operaţiuni care ni se par atît de absurde.

Dar să admitem că *an-Kubu* nu se referă la „minereu", ci la factori propriu-zişi, cum crede Zimmern. Şi în acest caz, am rămîne sub acelaşi orizont mental ; şi în acest caz ne-am afla în faţa unor rituale care ne amintesc de *naştere,* de avort etc. Concepţia „obstretică" a artei metalur-

[1] Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne {Paris* 1926), voi. II, p. 496.

[2] Granet, *ibidem,* p. 491, nota 2. Cf. Mircea Eliade, *Alchimia Asiatică,* p. 27 sq.

[3] Paul Sebillot, *Leş travaux publics et Ies mines dans Ies tra-ditions et Ies superstitions de tous Ies pays* (Paris, 1894), p. 421.

gice nu s-ar altera cu nimic. Minereul, şi în acest caz, se cere considerat ca un „embrion". Prezenţa foetuşilor reali ar trebui atunci explicată prin magia neagră. Arta metalurgică lucrînd cu „embrioni" ai pămîntului – ar fi nevoie de fdetuşi reali, pentru a neutraliza forţele funeste ale acestei operaţii. Nouă nu ni se pare deloc probabilă o asemenea interpretare, dar chiar dacă ar trebui s-o admitem, explicaţia artei metalurgice ar rămîne aceeaşi, după cum aceeaşi rămîne concepţia de la temelia ei: asimilarea minereurilor cu „embrionii", şi a cuptorului metalurgic cu matricea telurică.

Petra genitrix

Cîteva exemple, culese din mai multe tradiţii metalurgice şi din folclorul minereologic, vor lămuri mai luminos această concepţie a pămîntului „matrice". Albright[i] aminteşte etimologia fixată de Ember cuvîntului egiptean bi, care înseamnă „vagina" şi „galerie de mină". Cuvîntul sumerian *buru* înseamnă „rîu" şi „vagina". Piatra, stînca, era sexuată şi „creatoare". Zeul mediteranean şi asiatic se năştea dintr-o *petra genitrix,* asimilată Marii Zeiţe, care era, după cum se ştie, imaginea matricei universale, *ma-trix mundi.*[2] Stînca, piatra, „zămislea" metale şi

nestemate. Numele sanscrit al smaragdului era *asmagarbhaja,* care înseamnă „născut din stînca". Tratatele de mineralogie îl descriu în „matricea" lui. [3] Autorul lui *Jawâhir-nâmeh* („Cartea nestematelor"), redactată pe baza tradițiilor orale prin 1800, face următoarea deosebire între diamant şi cristal : diamantul este *pakka,* adică „copt", iar cristalul natural este *kacha,* „necopt". [4]

Noțiunile acestea au avut – ca tot ce se leagă de o *Welt-anschaung* – o viață foarte lungă. Dacă minereurile şi pietrele „creşteau" în sînul pămîntului, era firesc ca mina („matricea") să aibă perioade de „fecunditate" şi de „ste-

[1] *Some Cruces in the Lamgdom Epic* („Journal of the American Oriental Society", voi. 29, 1919, p. 65 – 90), p. 70.

[2] Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt,* voi. II, p. 411, 727 etc. ; *Kuba-Kybele,* p. 196 sq.

[3] R. Garbe, *Die indischen Mineralien* (Lelpzig, 1882), p. 76.

[4] Kunz, *The Magic of Jewels and Charms,* p. 134.

550 –

rilitate". întocmai după cum ogorul trebuia lăsat să se „odihnească", după o serie anumită de recolte, tot aşa exploatarea unei mine trebuia întreruptă cîțiva ani, ca să lase timp „creşterii" altor minereuri. Pliniu *(Hist. Nat.* XXXIV, 49) spune că minele de galen din Spania „renăşteau" după o anumită perioadă de timp. Barba, un autor spaniol din secolul XVII, afirmă că după ce secătuieşte o mină, dacă este bine astupată şi e lăsată să se odihnească 10-15 ani, îşi reîmprospătează singură depozitele. Acelaşi autor mărturiseşte că e greşită opinia celor care cred că metalele ar fi fost create de la începutul lumii – căci ele „cresc" în mine.[i] „Creşterea" se desăvîrşeşte în mod firesc înlăuntrul minei. Cînd e scos „înainte de vreme", minereul este considerat un „embrion", cum am văzut că se petrec lucrurile în Babilonia. De altfel orice lucru „crud" – care se coace'* se maturizează, prin mîna omului – este numit „embrion". Thureau-Dangin observă că lutul din care se fac oalele era numit, în Mesopotamia, înainte de a fi ars, „embrion". [2] Aceeaşi concepție universală că lucrurile devin „mature", „ele însele", numai după ce ating o „formă stabilă".

Este interesant de observat că ideile acestea s-au transmis tradițiilor metalurgice şi alchimice europene, şi s-au păstrat pînă foarte aproape de zilele noastre. Ele se întîl-nesc atît în credințele populare, în mediile miniere, cît şi în gîndirea teoreticienilor occidentali. Cosmosul „moare" foarte tîrziu în imaginația europeană. Chiar după marile prefaceri introduse de Renaştere şi de constituirea ştiințelor fizice, elitele europene păstrează intuiția unui Cosmos viu şi sexuat. Bernard Palissy, în *Recepte veritable par la quelle tous Ies hommes de la France purraient apprendre* â *multiplier et augmenter leurs tresors* (La Rochelle, 1563) scrie : „Dumnezeu n-a creat toate aceste lucruri ca să le lase să trîndăvească... Astrele şi planetele nu sînt trîndave ; marea se zbate de la un țărm la altul... ; pămîntul de

asemenea nu leneveşte... Ceea ce se consumă firesc în el, pămîntul îl reîmprospătează şi îl face din nou... Toate se mun-

[1] Sebillot, *Leş travaux publics,* p. 398.

[2] Thureau-Dangin în „Revue d'Assyriologie", t. 19, p. 83, citat de Eisler, *Die chemische Terminologie der Babyloniei,* p. 114.

cesc ca să nască ceva; tot aşa interiorul şi matricea pă-mîntului se munceşte şi ea să nască".[1]

De Rosnel, în *Le Mercure indien* (1672, p. 13) păstrează şi mai pură tradiţia creşterii organice a minereurilor : „Le rubis, en particulier, prend naissance peu â peu dans la miniere ; premierement ii est blanc, et, en murissant, ii contract graduellement sa rougeur ; d'ou vient qu'il s'en trouve d'aucuns qui sont tout â fait blanc, d'autres moitie blancs et moitie rouges... Comme l'enfant se nourrit du sang dans le ventre de sa mere, ainsi le rubis se forme et se nourrit." [2]

Dar cel mai interesant document de care dispunem, asupra tradiţiilor metalurgice medievale europene, îl găsim într-o carte extrem de rară, *Bergbiichlein,* tipărită la Augsburg în 1505. Este cea mai veche publicaţie germană "asupra acestui subiect. Agricola, în prefaţa cărţii sale celebre *De re metallica* (1530-1546), afirmă că autorul lui *Bergbiichlein* era Colbus Fribergius, doctor distins – *non ignobilis medicus* – care a trăit la Freiburg, printre mineri, ale căror credinţe le reproduce, dîndu-le şi o interpretare alchimică. Această carte, scrisă obscur – *liber ad-modum confusus,* după cum spunea Agricola – şi publicată cu multe greşeli de tipar, a fost tradusă în franţuzeşte de către Doubree, cu ajutorul unui inginer de mine de la Coblentz, dr. Gurlt.

Bergbiichlein este un dialog între Daniel, cunoscătorul tradiţiilor (der Bergverstăndig) şi Tînărul ucenic minier (Knappius der Jung). Daniel explică tînărului secretul naşterilor minereurilor, poziţia minelor, tehnica exploatării. „Trebuie să se ştie, spune Daniel, că pentru creşterea sau generarea unui minereu metalic e nevoie de un părinte (geniteur) şi o matrice care să fie în stare să primească acţiunea generatoare." [3] Autorul aminteşte credinţa, universală în ştiinţa medievală, că minereurile sînt produse prin unirea celor două „principii", sulful şi mercurul. „Dar sînt alţii care pretind că metalele nu sînt zămislite de mercur,

[1] Citat de A. Daubree. *La generation des* minereu* *metalli-ques dans la* prattgue *des* mineurs du *Moyen Age,* d'apres *le Bergbiichlein* („Journal des Savants", 1890, p. 379 – 392; 441 – 452), p. 382.

[2] Citat de Sebillot, *Leş travaux* publics, p. 395.

[3] A. Daubree, *La generation des mineraux metallique,* p. 387.

pentru că se găsesc in multe locuri minereuri metalice, dar nici urmă de mercur ; în locul mercurului, ei bănuiesc (că există) o materie umidă, rece şi

mucilaginoasă, fără sulf, care iese din pămînt ca sudoarea sa, şi din care, prin copulaţia cu sulful, s-ar naşte toate metalele." Iar ceva mai departe : „...In unirea mercurului şi a sulfului cu minereul, sulful se comportă ca sămînţă masculină, iar mercurul ca sămînţă feminină în concepţia şi naşterea unui copil." [1]

Pentru „naşterea uşoară a minereului" trebuie un soi de „vas natural, cum sînt filoanele, în care să se zămislească minereul". Orientarea şi înclinarea filoanelor este în directă legătură cu punctele cardinale. [2] (Să ne amintim că, la origină, punctele cardinale „calificau" spaţiul, îl solidarizau cu anumite planete şi niveluri cosmice.) *Bergbüchlein* aminteşte tradiţiile în legătură cu influenţa astrelor asupra formării metalelor. Argintul, după cum se ştie, se formează sub influenţa lunii. Filoanele sînt mai mult sau mai puţin argentifere, după cum se depărtează mai mult sau mai puţin de direcţia perfectă, indicată de poziţia lunii. „Filoanele care au direcţia de la miazănoapte la miazăzi, şi coperişul spre seară" sînt cele care îndreptăţesc mai mult nădejdile minierilor. [3] Textul acesta este important din mai multe puncte de vedere. In primul rînd, întîlnim aici credinţa că un minereu „creşte" cu atît mai bine cu cît participă mai complet la mişcarea astrului cu care se află în corespondenţă, în al doilea rînd, este remarcabil rolul pe care îl îndeplineşte „noaptea" în zămislirea argintului. După cum se ştie, argintul corespunde lunii ; asta înseamnă că el aparţine, „magic", timpului şi spaţiului creat de apariţia lunii, acelui interval întunecat, în care se zămisleşte viaţa iar „inspiraţia" crează.

Minereul de aur se naşte, fireşte, sub acţiunea Cerului, în special a soarelui, „astfel încît el să nu mai păstreze nici o humoare care ar putea fi distrusă sau arsă de foc, şi nici o umiditate lichidă care ar putea fi evaporată prin foc." [4] In continuare, Bergbuchlein explică obîrşia minereului de aramă, zămislit sub influenţa planetei Venus ; a minereului

[1] Ibidem, p. 388. [2] Ibidem, p. 389 – 390. [3] Ibidem, p. 422. « Ibidem., p. 443 sq.

de fier, creat **de** Marte, a minereului de plumb, crescut sub înrîurirea lui Saturn.[1]

Am depăşi prea mult limitele acestui studiu dacă am comenta cum se cuvine textele citate din Bergbuchlein. Trebuie, însă, să subliniem importanţa tradiţiei metalurgice germane din secolul XV, care concepe mina ca o matrice, şi asimilează filoanele unui uter, prin care se face posibilă „naşterea" minereurilor. Concepţia aceasta îşi are rădăcinile în gîndirea mesopotamiană. Uluitoarea ei rezistenţă este încă o dovadă de „autenticitatea" tradiţiei pe care o reprezintă.

De asemenea, de o deosebită importanţă pentru întreaga teorie fizică şi alchimie europeană este afirmaţia că minereurile se nasc din unirea sulfului („sămînţa masculină") şi a mercurului („sămînţa feminină"). Inutil să citām exemple paralele din alchimia orientală sau occidentală. Problema este prea însemnată pentru a putea fi rezolvată într-un singur paragraf, şi ne propunem s-o dezbatem în

lucrarea ce va duce mai departe rezultatele cărții de față, *Mistica alchimică şi tehnicile metalurgice.* Deocamdată, să amintim că în alchimia indiană şi în general în Tantra, mercurul era considerat „sămînța lui Shiva", deci semen virile.[2] în ceea ce priveşte terminologia erotică pe care o întîlnim în *Bergbuchlein* referitoare la „mercur" şi „sulf", ea are – ca în întreaga literatură mistică şi „erotică" medievală – o pluralitate de sensuri. Uneori, această „unire mistică" este formulată prin alți termeni: luna (argint) şi soare (aur). In foarte multe manuscrise medievale, alchimice sau „simbolice", se întîlneşte imaginea realistă a unirii soarelui cu luna, reprezentate ca bărbat şi femeie, cu coroane pe cap. [3] Toate aceste simboluri le vom discuta în lucrarea noastră mai sus menționată. Aici, ne mulțumim să subliniem transmisiunea acestor concepții, din lumea mesopotamiană în cultura medievală. Evident, au interve-

[1] *Ibidem,* p. 445 – 446.

[2] Mircea Eliade, *Alchimia asiatică,* p. 62.

[3] Foarte multe desene de manuscrise medievale şi din timpul Renaşterii sînt reproduse în bogata monografie a lui Giovanni Carbonelli, *Sulle fonti sforiche della chimica e dell'alchimia* **in** Italia (Roma, 1925). Cum cartea aceasta este foarte scumpă, cititorul poate cerceta cîteva din imaginile simbolice în *Archivio di Storia della Scienza,* voi. VI (1925), nr. 3, p. 245 – 260.

nit o sumă de interpretări şi de sinteze uluitoare ; dar noțiunea unui Cosmos viu, a pămîntului matrice a minereurilor, a minei „pîntec" din care se scot „embrionii", a filoa-nelor miniere „uter" – a rămas aceeaşi. După cum aceeaşi a rămas ideea – fundamentală în toate aceste culturi afra-siatice – că minereurile cît şi metalele îşi pot desăvîrşi „creşterea" prin metalurgie şi alchimie, atingînd chiar „perfecțiunea", stadiul final al materiei, devenind adică Aur. Transmutația metalelor, care ajunge la un moment dat ideea de bază a alchimiei, îşi are justificarea în această credință că *orice metal se poate desăvîrşi pînă la perfecțiunea ultimă a materiei, transformîndu-se în Aur.*

Alchimie şi mistică

Alchimia propriu-zisă se manifestă destul de tîrziu în lumea mediteraneană. Ideile care stau la baza tehnicilor alchimice au, însă, rădăcini mult mai adînci. Am recunoscut unele din ele în spiritualitatea babiloniană, cu cel puțin o mie de ani înaintea celui dintîi document alchimic alexandrin. Este greu de vorbit de „originea" babiloniană a acestor idei. Ele aparțin organic tradițiilor spirituale păstrate de mai multe culturi, şi au oarecum un caracter extra-is-toric. Manifestarea lor, singură, ține de categoriile istoriei.

După cum vom vedea mai pe larg în lucrarea care completează cercetările de față, alchimia – ştiință cosmologică şi tehnică soterică – are o polivalență simbolică pe care o întîlnim la foarte multe „ştiințe" ale lumilor vechi. Cu alte cuvinte, în

momentul cînd alchimia devine autonomă

– despărțindu-se de mistica metalurgică şi de cosmologie

– lexicul şi tehnicile alchimice au sensuri polivalente. O operație „chimică" poate avea un înțeles de laborator – dar are întotdeauna cel puțin un înțeles simbolic (mistic sau metafizic). Vom reveni îndată asupra acestui înțeles simbolic, *singurul care interesa pe alchimist.* Deocamdată să amintim cele scrise în Alchimia Asiatică, şi anume că alchimiştii au descoperit probabil multe fenomene chimice, dar pe care nu le-au menționat pentru că nu le socoteau interesante. Ei acordau cu totul altă semnificație „operațiilor" alchimice, fie că acestea erau simbolice sau reale.

In privința aceasta, se cuvine să cităm cîteva concluzii din studiul unui savant englez asupra alchimiei greceşti,

– 555 –

concluzii care coincid cu rezultatul cercetărilor noastre asupra alchimiei orientale. „Toți acei care au lucrat cu sulful au observat, fără îndoială, curiosul fenomen care se petrece odată cu topirea sa şi cu prelungirea încălzirii. Deşi sulful e menționat de sute de ori (textele alchimice greceşti), nu se face nici o aluzie la proprietățile sale caracteristice, exceptînd influența sa asupra metalelor. Contrastul cu spiritul ştiinței greceşti din timpurile clasice este atît de puternic, încît sîntem nevoiți să concludem că alchimiştii nu se interesau de fenomenele naturale... Totuşi, am greşi dacă i-am privi ca pe nişte simpli căutători de aur, căci tonul semi-religios şi mistic, în special în operele tîrzii, nu prea cadrează cu spiritul căutătorului de bogății... Nu vom găsi în alchimie începuturile vreunei ştiințe... Niciodată alchimistul nu întrebuințează procedeul ştiințific... Sub arabi s-a început a doua etapă a alchimiei, conducînd în scurt timp la descoperiri chimice mai mari şi mai numeroase decît tot ce au realizat grecii". [1] Acelaşi lucru 1-am verificat în alchimia indiană [2] : „descoperirile" chimice se întîlnesc în textele tîrzii, într-o vreme cînd sensul originar al alchimiei (ştiință soterică) începe să se piardă – cel puțin în anumite medii – şi atenția operatorului se îndreaptă, treptat, asupra fenomenelor concrete. Cînd asistăm la un asemenea proces de descompunere a sensului primordial al unei tehnici – sîntem întotdeauna siguri că încep să intre în joc alte facultăți omeneşti, profane. Bunăoară, în cazul nostru, cînd sensul şi rostul unei „operații alchimice" se întunecă – operația prilejuieşte şi provoacă o cu totul altă atitudine mentală : ceea ce mai înainte se petrecea pe un nivel mistic sau cosmologic, se petrece acum numai în laborator şi mintea operatorului, începînd de a mai înțelege sensul originar al experimentului, începe să *vadă* aspectul exterior, imediat, al proceselor chimice. Ceea ce mai înainte presupunea concentrare, asceză, meditație, metafizică – lasă de-acum înainte loc spiritului de observație, curiozității, imaginației, răbdării, spiritului de precizie, într-un cuvînt, virtuțile ascetico-metafizice devin virtuți profane ; introversiunea îşi pierde sensul, şi atitudinea extravertă

se impune cu necesitate...

[1] F. Sherwood Taylor, *A survey of Greek Alchemy* („The Journal of Hellenic Studies", 1930, voi. 50, p. 109 – 139), p. 110.

[2] Cf. Alchimia Asiatică, p. 66 şi urm.

Alchimistul, urmărind „desăvîrşirea" metalului, „transformarea" lui în aur, urmărea de fapt propria sa desăvîr-şire. Afirmația aceasta nu pare deloc surprinzătoare, după tot ce-am observat cu privire la metalurgia şi cosmologia babiloniană. Formula „transformarea metalului în aur" este probabil destul de tîrzie, ea apărînd, cu precizie, în documente, de-abia în epoca alexandrină. Dar expresia aceasta formulează cu alți termeni străvechea credință că minereurile, care cresc ca nişte organisme în matricea telurică, pot fi „desăvîrşite" de om prin opera metalurgică, întocmai după cum în cazanul de topit „embrionul" creşte, se „maturizează" şi se desăvîrşeşte – tot aşa în creuzetul alchimistului metalul ordinar se „desăvîrşeşte", devenind aur. Aceeaşi idee fundamentală se întîlneşte înapoia ambelor operații : desăvîrşirea printr-un act de „naştere" (la o nouă condiție, perfectă) şi de „creştere", întocmai după cum experiența mistică se traduce în termeni de „naştere" (la o nouă viață spirituală), „renaştere" (din mormînt, în ceremoniile inițiatice) şi „dragoste" (unio mistica, între sufletul individual şi Dumnezeu) – tot aşa experiența alchimică, cel puțin într-unul din sensurile sale primordiale, se traduce în termeni „ginecologici" (matrice, embrion etc.). Misterul naşterii şi al renaşterii stăpîneşte sufletul omenesc, mai ales în cicluri culturale extra-europene. De aceea, după cum am văzut într-unul din capitolele cărții de față, operațiile metalurgice erau înconjurate cu mult mister – iar lucrătorii metalelor, în contact cu atîtea forțe magice, erau izolați în mijlocul societății, fie că erau temuți, fie că erau disprețuiți.

„Desăvîrşirea" metalelor ordinare, „transmutarea" lor în aur – metalul perfect, solar, imperial – putea fi uneori o operație concretă *i*, dar chiar şi atunci sensul ei era simbolic. După cum spune Sherwood Taylor, textele lui Co-marius, viziunile lui Zosimus, şi părți din lucrările autorilor mai noi, „par a dovedi că aceşti oameni nu erau realmente interesați în facerea aurului şi de fapt nici nu vorbesc despre aur. Examinînd aceste lucrări, chimistul

[1] Arthur John Hopkins, *Alchemy, Chilă of Greek Philosophy* (Columbia University Press, New York, 1934), p. 69 etc., încearcă «ă demonstreze că alchimiştii democritani credeau că pot înălța metalele ordinare la demnitatea aurului şi argintului, imprimînd asupra „corpurilor" lor comune un „spirit" volatil (culoarea).

obişnuit cu lucrurile practice se simte ca un constructor care ar încerca să capete informații practice dintr-un tratat asupra francmasoneriei".[1] Am arătat în *Alchimia Asiatică* ce înseamnă, în anumite cazuri, „transmutarea" metalelor în aur ;

metalele ordinare sînt asimilate „sufletului ignorant" (vieții psiho-mentale în necontenită fluiditate, robită de confuzii), iar aurul este identificat cu ‚sufletul perfect liber", în loc să lucreze asupra propriului său corp prin exerciții ascetice) şi asupra „conştiinței" [2] (prin practici yogice, de concentrare, meditație etc.) – alchimistul oriental lucrează pe metale, proiectîndu-şi condiția umană *în afara lui,* creîndu-şi un „corp mistic impur" în metalele ordinare, pe care încearcă să le „purifice". Fiecare treaptă de „desăvîrşire" alchimică, de apropiere de Aur – corespunde unei trepte de desăvîrşire yogică, mistică, şi de apropiere de „liberarea" sufletului. Cînd alchimistul obține „aurul", a realizat etapa finală a desăvîrşirii sufletului său, e perfect liber, static, pur... Omologia dintre macrocosmos şi microcosmos (corpul uman), asupra căreia am stăruit îndeajuns în cartea de față, explică foarte uşor această „proiecție" a corpului şi sufletului omenesc în metale şi identificarea unei operații exterioare cu un act interior, de asceză şi concentrație. De altfel, nu numai în alchimie întâlnim această proiectare extravertă la care recurge operantul pentru propria sa desăvîrşire. Ceea ce se numeşte, cu o formulă cam vagă, „spiritul liturgic", se explică prin aceeaşi logică : gestul exterior, canonic, sacralizat, operează asupra conştiinței cu mai multă eficiență religioasă decît meditația sau rugăciunea personală. Iconografia religioasă, meditațiile mistice asupra obiectelor şi semnelor, „însuflețirea" simbolurilor (dramaturgia Sfîntului Ignatius de Loyola) – toate acestea sînt operații care îşi au „agenții" în afara omului, dar eficiența e lăuntrică. Lucrînd asupra unor „obiecte" exterioare (care „fixează" conştiința), desă-vîrşirea spirituală se realizează în măsura în care operantul şi-a „asimilat" sensul mistic al acestor obiecte, adică s-a „identificat" cu ele. Evident, operația alchimică nu

[1] Taylor, *A survey of Greek Alchemy,* p. 138.

[2] Abuzăm de ghilimete pentru că termenii psihologiei şi filozofiei europene moderne corespund foarte aproximativ noțiunilor indiene. Trimitem încă o dată cititorul la cartea noastră Yojro, unde am încercat explicația acestor termeni.

poate fi integrată în „spiritul liturgic" ; este în alchimie prea multă cosmologie şi o mistică destul-de „personală", în timp ce spiritul liturgic are prin excelență o structură totalitară, catolică.

Este atit de apropiat simbolismul alchimic de cel asce-tico-mistic, încît cei mai vechi sufişti (Jâbir-ibn-Hayyân, Sâ'ih'Alawî, Dhou'l, Noum Misri) îl foloseau în formulele lor mistice. Massignon, amintind acest lucru, remarcă pe bună dreptate : „litterairement l'affinită s'imposait â priori entre ces deux drames legendaires de l'experimentation humaine, celui de la science.et celui de la mystique ; entre l'alchimiste en quete d'un elixir, eau de Jouvence, agent de transmutation universelle – et l'ascete en quete d'un Esprit, ministre de sanctification".*

Dar tradiția europeană a păstrat pînă foarte aproape de timpul nostru ideea,

străveche, că alchimistul nu numai că se poate desăvîrşi pe sine prin „transmutarea" metalelor – dar, totodată, poate întrece natura, în sensul că poate accelera creşterea tuturor lucrurilor. „Ceea ce natura a făcut la început, putem face şi noi, reîntorcîndu-ne la procedeul pe care 1-a urmat. Ceea ce ea poate face cu ajutorul secolelor, în singurătățile sale subterane, noi o putem sili să o facă într-o singură clipă, ajufând-o şi punînd-o în condiții mai bune. întocmai după cum putem face pîinea, putem face şi metalele. Fără noi, recoltele nu s-ar coace pe cîmp *;* griul nu s-ar preface în făină în morile noastre, nici făina în pîine. Să ne înțelegem deci cu natura în ceea ce priveşte opera minerală, tot atît de bine după cum ne înțelegem în ceea ce priveşte munca agricolă, şi comorile se vor deschide în fața noastră." [2]

Această încredere în puterile omului de *a desăvîrşi* natura – prin tehnici şi rituale de „creştere" – îşi are rădăcinile în cele dintîi sinteze mentale ale istoriei mesopo-tamiene. Prin desăvîrşirea naturii, omul urmărea propria sa desăvîrşire. Sensul oricărei „magii" este acesta : să obții perfecțiunea şi autonomia folosindu-te de „exemplul" şi „forțele" Cosmosului.

[1] Louis Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), voi. II, p. 331.

* Jean Reynaud, *Etudes encyclopedique,* t. IV, p. 487 ; citat de Daubree, *La generation des mineraux,* p. 383.

– 559 –

ALCHIMIA ASIATICA

1. ALCHIMIE CHINEZA ŞI INDIANA

PREFAȚA

Lucrarea pe care o prezint astăzi publicului românesc este numai prima parte dintr-o monografie de proporții mai mari, asupra alchimiei asiatice, împrejurări independente de voința mea m-au silit să tipăresc această monografie – ca şi monografiile care vor urma (asupra fizicii şi ştiințelor naturale orientale) în fascicole separate. Gîndul meu a fost să prezint toate aceste studii într-un singur volum, pentru a face mai evidentă structura specifică a ceea ce se *numeşte „ştiința" orientală. Nu este vina autorului dacă această dorință n-a putut fi realizată.*

Fascicolei de față îi va urma, nădăjduiesc într-un răstimp destul de scurt, o lucrare închinată alchimiei babilo-niene care, prin controversele ce le-a iscat din 1925 încoace, pune o serie de probleme ce nu puteau fi discutate într-un singur capitol. Prin influențele probabile exercitate de alchimia babiloniană în Egipt, se începe istoria alchimiei europene (alexandrine, iraniene, arabe, medievale). Deosebirile structurale dintre prechimie şi alchimie încep a fi acum evidente. A urmări istoria conflictului subteran dintre experimentarea „mistică" şi experimentarea „ştiințifică" înseamnă a da seama de toate transformările care au condus la naşterea lumii moderne. Problemă fascinantă şi primejdioasă, care nu poate fi atacată decît cu un arsenal

întreg de fapte şi documente, şi cu mult spirit critic.

– 560 –

Pentru aceste fapte ţi documnte sînt dator să aduc mulţumirile mele profesorilor G. *Sarton (Harvard Univer-sity), Aldo Mieii (Corniţa International d'histoire des Sciences), Edmund von Lippmann (Halle), Şir Praphulla Chandra Ray (Calcutta University) care în decurs de zece ani n-au* obosit să *mă ajute cu cărţi, reviste şi informaţii. O lucrare de acest fel nu putea fi dusă la bun sfîrşit decît într-o bibliotecă specială. Se cuvine deci să mulţumesc d-lui Johan Van Manen, secretarul Societăţii Asiatice din Bengal, care mi-a pus la dispoziţie bogatele colecţii ale Bibliotecii din Calcutta şi mi-a încurajat cercetările.*

Termenii orientali sînt transcrişi cu o ortografie aproximativă, pe care ne-au impus-o mijloacele tipografice de care dispunem. Un index general va fi adăugat la sfîrşi-tul fascicolei a Il-a.

MIRCEA ELIADE

aprilie 1935

I

Interesul istoricilor ştiinţelor şi al intelectualilor în general pentru alchimie a fost concentrat mai ales asupra porţiunilor „ştiinţifice" din literatura alchimică. Alchimia a fost cercetată numai întru cît se dovedea o prechimie. Erau stimaţi numai acei autori care arătaseră în scrierile lor că sînt înzestraţi cu însuşirile omului de ştiinţă modern : capacitate de observaţie, scepticism faţă de legendă şi mit, oarecare putere de inducţie şi foarte multă prudenţă.

în mai multe rînduri am încercat să dovedesc că un asemenea criteriu de judecată nu este întotdeauna justificat ; că alchimia nu a fost pretutindeni şi totdeauna o pre-chi-mie ; că dacă din tehnicile alchimice s-a desprins la un moment dat o tehnică nouă ştiinţifică prin care s-a constituit chimia modernă – aceasta nu înseamnă că toate tehnicile alchimice erau pragmatice.

în studiul de faţă voi limita investigaţiile numai în domeniul alchimiei asiatice propriu-zise, adică afară de chimia arabă, care nu face decît să continue alchimia alexandrină. Inutil să adaug că în paginile care urmează n-am

– 561 –

intenţionat să epuizez materialul documentar de care dispunem pînă in prezent. M-am mărginit să schiţez numai dteva linii de orientare. Nădăjduiesc că, pentru justificarea lor, nu mi-a scăpat nici un text de seamă şi nu am neglijat nici un studiu critic.

In China, primul text alchimic propriu-zis se găseşte în *Han Shu* XXV, 12 recto, linia 8, text pe care Waley * îl datează secolul I d. Chr.; dar care se mai întîlneşte şi în *Shih Chi,* opera faimosului istoric al Chinei Se Mă Ts'ien (circa 163 – 85 în. Chr.) şi are deci o vechime mai mare [2]. Din traducerea acestui text (pe care o dau după Chavannes şi Waley), se poate observa foarte precis caracterul „sacru" şi

ritual al alchimiei chineze.

Magicianul Li Chao-Kiun spune împăratul Wu-Ti (dinastia Han) : „Adu sacrificii cazanului (tsao) şi vei putea să conjuri fiinţe (supranaturale). Conjură fiinţele (supranaturale) şi vei fi în stare să schimbi praful de cinabar în aur galben. Din acest aur galben vei putea face vase din care să mănînci şi să bei. Iţi vei prelungi atunci viaţa. Pre-lungindu-ţi viaţa, vei fi în stare să vezi pe „fericiţii" (hsien) din insula P'ong-lai, care se află în mijlocul mării. Atunci vei putea împlini sacrificiile *jong* şi *shan,* şi nu vei mai muri".

Din textul de mai sus trebuie să reţinem trei amănunte : 1) operaţia alchimică (transformarea cinabrului în aur) implică anumite acte religioase (sacrificii etc.) ; 2) aurul obţinut se asimilează prin mîncare, şi prelungeşte viaţa (motivul „elixirului vieţii") ; 3) prin această viaţă nouă şi sacră se poate intra în legătură directă cu „fericiţii". Vom reveni mai tîrziu asupra acestor „fericiţi" din insula P'ong-lai, de care *se* leagă nenumărate legende alchimice şi religioase. Să adăugăm însă că aurul alchimic se bucură de cea mai mare stimă în toată literatura

[1] *Notes on Chinese Alchemy,* în „Bulletin of the Oriental School of London", voi. VI, fasc. l, 1930, p. 3.

[2] Se întîlneşte, anume, în „Tratatul despre sacrificiile Fong şi Shan". Vezi E. Chavannes, *Leş Memoires Historiques de Se-Mats'ien,* voi. III, partea II, Paris 1899), p. 465. Despre inaugurarea acestor sacrificii, vezi nota lui Chavannes de la paginile 413 – 414 şi Marcel Granet, *La, civilisation Chinoise* (Paris 1929), p. 451.

chineză. „Dacă din acest aur alchimic faci farfurii şi vase, şi dacă mănînci şi bei din ele, vei trăi mult timp", spune cel mai renumit alchimist chinez, Pao P'u Tzu, pseudonimul lui Ko Hung.[1] Acelaşi autor precizează virtuţile magice ale aurului alchimic : „Omul adevărat face aur pentru că doreşte ca, folosindu-1 medicinal (adică, asi-milîndu-1 prin mîncare), să ajungă un nemuritor".[2] Aurul pregătit alchimic, „făcut", era superior aurului natural; care, vom vedea îndată, se bucură şi el de virtuţile magice. Chinezii credeau că substanţele sînt impure cînd sînt găsite în pămînt, şi au nevoie să fie „gătite" [3] – ca alimentele – ca să poată fi asimilate de organismul uman.

Iată încă un text asupra aurului alchimic, în care sînt înşirate virtuţile excepţionale ale acestui „elixir". Textul este tradus din *Ts' an T' ung Ch'* i[4], populara carte alchimică a lui Wei Po-Yang (120-50 în. Chr.), şi care însemna ceva asemănător cu „Unirea corespondenţelor comparate".

„Dacă chiar iarba *chii-sheng poate prelungi viaţa,*
De ce nu încerci să pui Elixirul în gură ?
Aurul prin firea lui nu se strică ;
De aceea este, dintre toate lucrurile, cel mai preţios.
Cînd artistul (alchimistul) îl include în dieta sa,

Durata vieții sale ajunge eternă...

Cînd pudra aurie intră în cele 5 măruntaie,

Ceața e risipită, ca norii de *ploaie prin vînt...*

[1] Waley, Notes, p. 4. Asupra lui Ko Hung vom reveni.

[2] *Pao Pu tzu, Nei Pien.* (Shangai, 1928), p. 71. Cartea lui Johnson – singura care există pînă azi asupra alchimiei chineze – nu este lipsită de greşeli şi confuzii. Vezi recenzia făcută de Ber-thold Laufer, în „Isis" 1929, voi. 12, p. 330 – 332. In „Journal Asia-tique" din 1823, p. 99 – 105 se găseşte un articol *(Notice sur Vor et sur la maniere de l'employer, tiree d'un ouvrage chinois intitule : „Description des* Arts *de l'Empire", et traduite par M. C. Lan-dresse,* care mi-a fost inaccesibil, şi de care aflu din bibliografia lui H. Cordier, Biblioteca Sinico *(t.* I, Paris 1884) coloana 708.

[3] *Waley, Notes,* p. 18.

[4] O traducere completă a acestui tratat anunță Lu-Ch'iang Wu; vezi dr. Tenney L. Davis şi Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* („The Scientific Monthly", New York, 1930, voi. 31, p. 225 – 235), p. 229 şi urmare, unde se citează mai multe texte din T'san *T'ung Ch'i.* Fragmentul pe care îl reproducem este tradus de Waley, *Notes,* p. 11.

Părul alb ajunge din nou negru; Dinții *căzuți cresc din nou la locul lor. Bătrînul ramolit e* din nou un *tînăr lubric ; Bătrîna ruinată e din nou fată tînără. Cel a cărui formă e schimbată şi a sdăpat de primejdiile vieții, Are ca titlu (glorios) numele de Om Adevărat."*

Este limpede, deci, scopul alchimistului chinez. El nu caută aurul să se îmbogățească. Nici măcar nu caută o mare cantitate de metal. Se mulțumeşte numai cu cîteva grăunțe – pe care să le transforme în „elixir", adică într-un lichid pe care să-1 asimileze şi prin care să obțină nemurirea. După cum scrie cel mai informat şi mai lucid sinolog, Berthold Laufer, „Chinezii credeau că aurul produs prin procesele sublimării şi transmutării alchimice era înzestrat cu o vitalitate şi eficacitate superioară în lupta pentru atingerea mîntuirii şi nemuririi; nu era aurul ca metal ceea ce pofteau ei, ci aurul de o calitate transcendentală care ar putea promova spiritualitatea corpului".[1]

Alchimia era numai una din numeroasele tehnici prin care chinezii – şi mai ales taoriştii – căutau nemurirea. Şi nu se poate înțelege nimic din alchimia chineză dacă nu se integrează şi această tehnică în concepțiile lor fundamentale despre lume şi suflet. După credința lor, toate substanțele care se găsesc pe pămînt şi în cosmos sînt infuzate cu unul sau altul din cele două „elemente" eson-țiale : *vin* (feminin) şi *yang* (masculin). Tot ce există participă într-un grad mare sau mai mic, la aceste elemente bazice.[2] In unele corpuri predomină elementul masculin *(yang),* în altele feminin *(yin).* Cu timpul – şi în aceste medii taoiste[3] – elementul *yang* a fost identi-

[1] „Isis", 1929, p. 331.

[2] Literatura critică asupra acestor „Principii" este imensă. Recomandăm în special : H. Maspero, *La Chine Antique* (Paris, 1927), p. 482 sq. ; M. Granet, *La Pensee Chinoise* (Paris, 1934), p. 115 – 148 ; Pere Wieger, *Histoires des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (Hien-hien, ed. II, 1922) passim ; Forke, *Die Gedankenwelt der chinesischen Kulturkreises* (Berlin, 1927).

[3] Johnson, *Chinese Alchemy,* p. 57.

ficat cu *tao,* termen intraductibil, cuprinzînd foarte multe noțiuni („cale", „principiu universal", „normă", „adevăr" ete.). Cu cît o substanță cuprinde o mai mare „cantitate de *yang* (deci de *tao),* cu atît este mai nobilă, mai incoruptibilă, mai „absolută". Transmutarea metalelor – din inferioare şi obscure, în aur nobil şi luminos – se face eliminînd porțiunea *vin* (feminină) şi augmentînd elementul *yang.*[1] Aurul sintetic, alchimic, este superior aurului brut tocmai pentru că operațiile alchimice 1-au purificat de orice urmă de *yin.*

Toate substanțele care cuprind elementul *yang* posedă, într-o măsură mai mică sau mai mare, şi virtuțile acestui Principiu cosmic. Cine participă la *yang* – adică pe planul vieții biologice îşi asimilează substanțe bogate în *yang* – participă la toate virtuțile care sînt legate de acest Principiu : limpezime, sănătate, forță, longevitate, nemurire ete. Virtuți, cum se vede, de mai multe ordine : biologice, sociale, spirituale.

Din foarte vechi timpuri, deci, chinezii se înconjurau de asemenea substanțe infuzate cu *yang.* Purtate alături de corp, îi asigurau forță, sănătate, longevitate. Prezența lor făcea să participe şi omul la cereasca ierarhie pe care o reprezantau. Căci substanețele infuzate cu *yang* în afară de virtuțile magice corespunzătoare, erau şi emblemele Principiului ceresc şi solar : în timp ce substanțele *yin* erau emblemele Principiului teluric, ale pămîntului fertil, matrice a metalelor şi a plantelor. Aurul, jadul şi celelalte substanțe bogate în *yang* nu dăruiau omului care le purta (sau le asimila prin alimentație) numai longevitate şi sănătate perfectă. Ele îl ajutau să intre în armonie cu însuşi Principiul a cărui emblemă erau, să se „împace" cu întreg Cosmosul, să ajungă organic şi viața să curgă în stilul desăvîrşit al celui care comunică direct cu normele. De aceea asimilarea substanțelor cuprinzătoare de tao (adică de *yang)* juca un rol atît de important în viața chineză ; nu era numai igienă, medicină sau alchimie – ci era şi virtute socială, familiară, religioasă. Funcțiunea asimilării acestor substanțe – prin embleme, prin alimen-

Ibid., p. 74.

tație, prin rituri – era foarte complexă. Alchimia nu se poate înțelege decît dacă ținem seama de această funcțiune – atît de specifică mentalității chineze – prin care insul se trudeşte necontenit să obțină comuniunea cu Principiile, armonia cu

normele, îngăduite astfel vieții să curgă fără nici un obstacol prin el.

Lista substanțelor infuzate cu *yang* este destul de lungă. Asemenea substanțe se recoltează din toate regnurile. Anumite animale posedă calități de „elixir»' ; dintre ele, cele mai renumite sînt broasca țestoasă[1], cocoşul şi cocorul.[2] Broasca țestoasă şi cocorul sînt emblemele favorite ale nemuririi. Din carapacea celei dintîi şi din ouăle celui din urmă se fac băuturi care servesc pentru augmentarea vitalității.[3] De asemenea, dintre vegetale care conțin într-o mare cantitate *yang* şi servesc pentru obținerea longevității, trebuiesc amintite planta *chih* („iarba fericită" sau „iarba nemuririi" din literatura chineză[4],

[1] Despre simbolismul broaştei țestoase, v. M. Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), voi. II, p. 411, 558, 603 etc.

[2] Cocorul e considerat, în China, ca o pasăre ce trăieşte sute şi chiar mii de ani. Autorii chinezi îl descriu întotdeauna în tovărăşia „nemuritorilor" *(sien),* cărora le serveşte de vehicol. (J. De Groot, *The Religious System of China,* Leide, voi. IV, p. 232 – 233, 295). Pe dricuri se pictează cocori, pentru a simboliza trecerea către nemurire ; în general, cocorul personifică geniul nemuririi (De Groot, op. cit., voi. IV, p. 359). In tablourile care reprezintă pe cei opt mitici „nemuritori" în drum spre insula fericirii, cocorul poartă barca prin văzduh (Werner, *Myths and Legends of China,* Londra 1924, p. 302). Asupra analogiilor iraniene cu asemenea legende, v. Şir C. Coyajee, *Bahram Yastht, Analogues and Origins* („Journal Asiatic Society of Bengal", 1928, p. 203 – 221). Despre dansul cocorilor, vezi Granec, *op. cit.,* p. 216 sq.

[3] Pao Pu Tzu, citat de Johnson, *Chinese Alchemy,* p. 61. Marea enciclopedie medicală chineză, *Pen Ts'ao Kang* Mu dă următoarea rețetă : „Foloseşte sîngele din creasta unui cocoş de trei ani, şi vei avea din belşug esență Yang". Un obicei vechi chinez era ca în ziua anului nou să se înghită un ou de găină, ca să se obțină vitalitatea necesară unui an întreg (De Groot, *The Religious System of China,* voi. IV, p. 361).

* Planta Chih a fost identificată de Matsumura cu *Sesamun* indicum (v. Johnson, op. cit, p. 60, nota 38, unde se găsesc şi referințele din Botonicon Sinicum al lui E. Bretschneider).

pinul[1] şi piersica.[a] Pao Pu Tzu scrie : „Cea mai bună doctorie a nemuritorilor este cinabrul, apoi vine aurul, apoi argintul, apoi feluritele specii ale plantei chih, şi apoi cele cinci specii de jad".[3] Toate aceste substanțe se luau intern în nenumărate decocții, sau se păstrau aproape de corp.

Virtutea magică a aurului şi jadului se aplică şi dincolo de viața biologică. Aurul şi jadul – cel dintîi metal incoruptibil şi perfect, celălalt „hrană a spiritelor" – sînt chetaate să conserve cadavrul, să-i transmită forța lor emblematică, să-1 păstreze nealterat şi intact, asemenea Principiului pe care îl reprezintă. „Dacă se

pune aur şi jad în cele două deschizături ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacție", spune acelaşi Pao Pu Tzu. [4] Iar în tra-

[1] Pinul şi cipresul erau considerați arbori cu nesfîrşite cantități de Yang (De Groot, op. cit., voi. IV, p. 294 – 324). Ko Hung, ilustrul alchimist, spune că dacă cineva îşi unge călcîiele cu sevă de cipres, „poate umbla pe apă fără să se scufunde". Iar dacă se unge pe tot corpul, ajunge invizibil. Fructul cipresului, pisat şi pus în torță, luminează cu o putere neobişnuită ; iar dacă se află aur sau jad în pămînt, flacăra devine albastră şi se pleacă în jos. Aceeaşi pudră, înghițită, „face pe om să trăiască o mie de ani" <text tradus de De Groot, op. cit., voi. IV, p. 287).

Şi în cartea persană *Bundahish* se găseşte descrierea unui pom, Gokard, care posedă virtutea de a face nemuritor pe oricine mănîncă din el (cap. XXVII, vers 4 ; Pahlavi Texts, part. I, în „Sacred Books of the East", voi. V, p. 100).

[2] Prin răşină de piersic, trupul omului ajunge luminos, spune Pao Pu Tzu.

Pentru tot ce priveşte plantele şi pomii fructiferi cultivați în China, cu referințe la istoria migrațiilor lor, vezi în afară de Botonicon Sinicum, voluminoasa monografie a lui Berthold Laufer, 5ino-/Tonica (Field Museum, Chicago 1919). Pentru referințe sumare asupra migrației plantelor indiene în Iran şi China, vezi Mircea Eliade, *Cunoştințele botanice în vechea Indie* („Buletinul Societății de Ştiințe din Cluj", voi. V, 1931, p. 221 – 237). Chinezii au scris de timpuriu monografii botanice : Tchou p'ou („Tratat asupra bambuşilor") a fost compus în sec. IV – V d. Chr., iar Tch'a *King* („Cartea Ceaiului") a fost redactată de Lu Yu în a doua jumătate a secolului VIII. In timpul dinastiei Song, însă, s-au scris un număr considerabil de asemenea monografii botanice. Printre ele se remarcă Hon *Yen Chih* („Tratatul asupra portocalelor") al lui Chii Lu (1178), tradus de M. J. Hagerty în „T'oung Pao", voi. XXII, 1929, p. 63 – 96, cu o erudită introducere de Paul Pelliot.

[3] *Nei P'ien,* citat de Johnson, p. 34.

[4] B. Laufer, *Jade, a study* in *Chinese Archeology and Religion* (Fielfl Museum, Chicago 1912), p. 299, notă. Notițele scrise de eu-

tatul T' oo *Hung-Ching* (sec. V) se află următoarea precizare : „Cînd la deschiderea unui vechi mormînt, cadavrul pare înăuntru ca viu, atunci să ştiți că se află înăuntrul #i în afara corpului o mare cantitate de aur şi de jad. Conform cu regulile dinastiei Han, principii şi lorzii erau îngropați cu haine împodobite cu perle şi cu cutii de jad, pentru a feri corpul de descompunere". [1]

Jadul reprezenta esența elementului *yang,* şi lupta contra descompunerii (funcțiunea elementului *yin,* a cărui dinamică necesară era eterna prefacere, eterna combustie, pentru a reduce totul la țarină, a submite totul Pămîntului). Elementul *yin* din corpul omenesc – elementul feminin – antrena, în clipa morții, tot ceea ce era lichid, tot ceea ce putea servi ca instrument de dezintegrare, în fața acestei acțiuni de desfacere şi alterare, jadul opune întreaga virtute de coeziune a

elementului *yang.* Jadul era luat intern încă din timpul dinastiei Chu. Iar în taoismul tardiv se răspîndeşte ideea că jadul e hrana spiritelor şi asigură nemurirea. [2]

Toate aceste simboluri şi embleme nu sînt izolate ; ele se confundă cu întreaga viață socială şi spirituală a Chinei. Jadul joacă un rol esențial în societatea chineză antică, îi formulează simbolica, îi alimentează psihologia. Nu numai pentru a participa la elementul *yang* şi a realiza „nemurirea" se întrebuințează jadul. Brățările şi ornamentele de jad, purtate de anumiți oameni sau în anumite împrejurări – exprimă ele singure – prin culoarea lor, prin forma, prin sunetul pe care îl scot lovindu-se – situația socială a celor care le poartă. [3] Ornamentul de jad era în acelaşi timp emblema vocației spirituale a omului, cît şi marca clasei sale sociale a funcției oficiale pe care o împlinea. Pan Ku, autorul lui Pai *hu t' ung* scrie : „Obiectele care se poartă suspendate de centură arată intențiile omului şi îi dove-

ropeni asupra jadului, pînă la sfîrşitul secolului trecut, se găsesc în vasta bibliografie a lui H. Cordier, *Bibliotheca* Sinico (t. I, Paris, 1884), coloana 207 – 208. Vezi şi Giseler, *Leş symboles de jade dans le Taoisme* („Revue d'histoire des religions", 1932, n. 2 – 3).

[1] B. Laufer, *Jade,* p. 299.

[2] De Groot, *The Religious System* of *China,* voi. I, p. 271 – 273 ; voi. II, p. 395.

[3] Laufer, *Jade,* p. 197.

dese abilitățile. De aceea, cel care cultivă conduita morală *(tao,* „calea" în sensul şcolii confuciane) fără sfîrşit, poartă un inel. Cel care îşi face din rațiune şi virtute *(tao teh* în sensul lui Lao tse) bazele conduitei sale, poartă bijuteriile *Kun.* Cel care este în stare să decidă *(Kueh)* asupra chestiunilor repulsive sau îndoielnice... poartă o jumătate de inel *(Kiieh).* Asta înseamnă că din felul ornamentelor sale vizibile la centură se poate deduce lucrurile în care e priceput". [l] Despre toți eroii şi împărații Chinei antice se povestesc legende asupra pietrelor de jad.[2] Despre marele Huang-ti – cel dintîi Suveran – se spune că a mîncat jad lichid.[3] Am stăruit asupra rolului universal jucat de jad în viața colectivă şi spirituală („nemurirea" individuală) a Chinei, tocmai pentru a lumina mai precis funcția jadului în alchimie ; pentru a dovedi că alchimia se leagă organic de întreaga tradiție chineză, că nu e o ştiință importantă (cel puțin sub această formă) şi, mai ales, că trebuie judecată cu documente de acest gen, iar nu cu documente pre-chimice. Textul din *T'ao Hung-Ching* menționează însă şi perlele ca un element care „fereşte corpul de descompunere".[4] în istoria legendară a Chinei, adesea regii sau eroii apar „împodobiți cu jaduri şi perle".[5] Piatra aceasta scumpă se află în legătură cu balaurul – animal fantastic atît de specific Chinei, întreg simbolismul perlei este feminin şi trădează o tradiție maritimă, opusă tradiției continentale a jadului. Perla, imaginea principiului feminin, simbolizează viața şi fecunditatea şi se află în directă

legătură cu scoicile şi ghiocul (vulva = scoica = perla = a doua naştere = nemurirea).[6] Perlele şi broasca ţestoasă, în credinţa vechilor chinezi, cresc şi descresc odată cu Luna. [7] Este foarte posibil ca simbolismul perlei

[1] Laufer, *Jade,* p. 211.

[2] In gura morţilor se pune jad şi scoici, cf. M. Granet, *Danses et legendes de la Chine ancienne,* voi. I, p. 132, notă.

[3] Granet, Danses *et legendes,* voi. II, p. 519, notă.

[4] Granet, op. cit., p. 112.

[5] Ibid., p. 496.

[6] Vezi G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Man-chester 1919), p. 192 – 206, cu bibliografia necesară. Concluziile lui Elliot Smith trebuiesc primite cu prudenţă. Despre industria perlelor artificiale în China, vezi Cordier, Bibliotheca Sintca, t. I, coloana 708 – 709.

[7] Granet, *Danses et legendes,* voi. II, p. 480, notă.

«ă aparţină tradiţiilor maritime – împărtăşite, de altfel, de grupuri etnice foarte diverse, austro-asiatice şi mkro-tiesiene, cu influenţe vizibile în India – şi să fi constituit multă vreme un simbolism paralel celui al jadului In orice caz, în textele de care dispunem, perla are aceleaşi virtuţi magice ca şi jadul – deşi simbolica ei e feminină. (Să fie oare o puternică reminiscenţă din timpurile matriarhatului şi a descendenţei uterine ?) Alchimiştii fac mai puţin uz de ea decît de aur şi jad, dar şi perla -se integrează în aceeaşi vastă construcţie a „reţetelor nemuririi" din care face parte alchimia.

Chinezii, care puneau toate lucrurile în legătură cu altele, au descoperit afinităţi între organele corpului uman şi anumite substanţe minerale. „Focul din inimă e roş ca cinabrul, iar apa din rinichi e neagră ca plumbul", spune un biograf al faimosului alchimist Lii Teu (sec. VIII d. Chr.). * Universalul cvintet *Wu-hsing* (apa, focul, lemnul, aurul şi pămîntul) şi-a găsit cu timpul aplicarea în toate ordinele existenţei. Se vorbeşte de cele cinci relaţii sociale, cinci virtuţi, cinci gusturi, cinci culori, •cinci tonuri etc. [2] Organele corpului uman sînt şi ele în corespondenţă cu cvintetul *Wu-hsing ;* inima are natura focului, ficatul natura lemnului, plămînii a metalului, rinichii a apei şi stomacul a pămîntului. [3]

Prin simpla funcţionare perfectă a acestor organe, omul se aflâ în corespondenţă cu întreg Cosmosul. Corpu] uman cuprinde în el Universul întreg, este nutrit de aceleaşi forţe care însufleţesc Universul şi suferă aceleaşi

[1] Citat de W. A. Martin, *The Lore of Cathay* (New York, 1901). p. 60.

[2] Dr. T. L. Davis şi Lu-Ch'iang Wu, *Chinesse Alchemy,* p. 226. După savantul chinez Liang, cea mai fantastică schiţă a corespondenţelor *Wu-hsing* a fost combinată de Lii Pu-wei (mort 235 în. Chr.). V. Chavannes, *Le cycle turc des douze animaux* („T'oung Pao", voi. VII, 1906, p. 96 – 98, susţinînd că teoria celor cinci elemente a fost împrumutată de chinezi de la popoarele turco-mon-,gole) ; L. de

Saussure, *Leş origines de l'astronomie chinoise* („T'oung Pao", seria I, voi. XI, p. 208 – 288) ; Forke, *The Theory oi the five elements and the clasifications based thereon* (Apendice, voi. II al traducerii lui Lu Heng, „Beibănde zu den Mitteil-•ulngen des Seminars fur Orientalische Sprachen", 1911). Cîteva texte, extrase din mai multe izvoare, publică G. Tucci, *La Scienza mila Cina Antica* (apendice II, la *Manuale di Storia della Scienza, Antichita,* al lui Aldo Mielli, Roma 1925, p. 547 – 550).

[3] Johnson, op. cit., p. 102, după J. B. Du Halde.

– 570 –

conflicte structurale *yang* şi *yin,* de pildă) de care suferă Universul. Medicina chineză – ca şi alchimia, ca şi celelalte tehnici pentru obţinerea „nemuririi" – este clădită pe asemenea „corespondenţe". Nu se poate înţelege nimic din alchimia chineză dacă nu ţinem seama de întreg sistemul lor de gîndire ; care rămîne „cosmic" şi emblematic, chiar atunci cînd se aplică asupra realităţilor ce cad sub simţuri.

Din textele reproduse pînă acum am putut constata că alchimia chineză se integrează în tehnicile spirituale, iar nu în cele ştiinţifice. Observaţiile exacte şi inducţiile ştiinţifice care se întîlnesc întîmplător în lucrările alchimiştilor sînt prea rare şi prea sporadice ca să poată constitui o-pre-chimie. Chinezii erau un popor foarte lucid, foarte răbdător, care au descoperit şi adunat o sumedenie de fapte precise, privind toate fenomenele fizice şi biologice – dar alchimia nu face parte din ştiinţele care s-au constituit pe baza acestor fapte. Alchimia a fost şi a rămas o tehnică spirituală, prin care omul îşi asimila virtuţile normative ale Vieţii şi-şi căuta nemurirea. „Elixirul vieţii" nu este altceva decît Nemurirea, scopul tuturor tehnicilor, mistice, din toate vremurile şi ţările. Alchimistul, căutînd „elixirul", se apropia mai mult de mistic – care îşi caută calea către nemurire – decît de omul de ştiinţă. Iar aurul, „piatra filosofolă", am văzut că avea o funcţiune pur spirituală (aceea de a infuza în om elementul *yang,* nepieritor). Cîteodată, aceeaşi formulă prin care se obţinea „elixirul vieţii" slujea şi la facerea aurului alchimic.[i] încă *o* dovadă că „aurul" de care vorbesc textele noastre avea o valoare „mistică", în sensul că asimilarea lui dăruia nemurirea. După nemurire erau însetaţi alchimiştii chinezi cînd căutam piatra filozofală, nu după metalul aur. Aur se găsea din belşug în China.[2] De altfel, metalul acesta

[1] Acesta e cazul unui preparat foarte răspîndit, numit *pa ch'iung* ton, „medicamentul celor opt substanţe excelente" (în care se punea cinabru, realgar, sulfur, orpiment, borax etc.) şi care servea în acelaşi timp ca „elixir" şi ca „piatră filozofală". Vezi Johnson, *Chinese Alchemy,* p. 84.

[2] B. Laufer, „Isis", 1929, voi. 12, p. 331.

– 571 –

n-a fost întotdeauna socotit preţios şi talismanic[1], aşa cum a fost socotit cinabrul încă din timpurile preistorice chineze.

Se pare că originile istorice ale alchimiei chineze se leagă de pregătirea artificială a cinabrului.[2] (Originile „organice" am văzut care sînt : căutarea nemuririi.) Cinabrul a fost întotdeauna socotit în China ca o substanță talismanică şi prețuit enorm pentru calitățile sale „bătătoare de viață". Culoarea roşie a acestei substanțe era bogată în virtuți vitale, căci era emblema sîngelui, principiul vieții, şi avea deci un rol hotărîtor în susținerea „nemuririi", încă din timpurile preistorice, cinabrul era folosit în China în mormintele nobililor bogați, pentru a-i promova în nemurire.[3] Nu numai culoarea sa roşie a făcut din această substanță un vehicul către nemurire. Ci şi faptul că, pus în foc – ,,în focul care transformă pomii şi plantele în cenuşă"[4] – cinabrul producea mercurul, adică metalul considerat ca „sufletul tuturor metalelor".[5] De aceea cinabrul era considerat ca purtător de *yang,* în timp ce mercurul era asociat cu *yin.*[6] Pao Pu Tzu asigură că dacă se amestecă trei pfunzi de cinabru cu un pfund de miere, şi dacă acest amestec se usucă la soare şi se preface în pilule de mărimea unei grăunțe de cînepă – zece din asemenea pilule, luate timp de un an de zile, fac ca părul alb să devină negru, dinții căzuți să crească din nou etc. Iar dacă se ia continuu, se obține nemurirea. [7]

Dar nu numai căutarea cinabrului artificial a contribuit, după părerea noastră, la crearea alchimiei. Descoperirea metalurgiei a avut şi ea un rol hotărîtor, prin riturile şi

[1] A. Waley, *Notes on Chinesse Alchemy,* p. 17.

[3] F. de Mely, în studiul său *L'alchimie chez Ies chinois* („Journal Asiatique", în 1895, voi. II, p. 314 – 340), crede că orpimentul e baza adevărată a alchimiei chineze. Am menționat opinia aceasta pentru că F. de Mely este încă citat în lucrările de istoria ştiința, r.» *--<- î-~x -4...JJ..1 -« • nici o valoare.

itat de Waley,

f

țelor. De fapt, însă, studiul său nu mai are, acum, n: [3] Dr. Black, *The Prehistory Kanscu Race,* cit

Notes, p. 15.

[4] Pao Pu Tzu, *Nei P'ien ;* text reprodus de Johnson, *op. cit., p.* 80, nota 21.

[5] Ed. von Lippmann, *Enstehung und Austreitung der Alche-mie* (Berlin 1919), p. 459, folosind pe Berthelot şi Ehrenfeldt.

[6] Wieger, *Leş Peres du Systeme Taoiste* (Hien-hien, 1913), voi. I, p. 14.

[7] Textul se află tradus în Johnson, op. *cit.,* p. 63.

miturile pe care le-a provocat. Metalurgia era considerată o activitate sacră şi cazanele de topit erau asimilate Principiilor *; Yu, eroul legendar şi primul rege al Chinei, aşază cinci topitori în legătură cu *yang,* şi patru în legătură cu *yin.*[2] Metalurgia nu era, pentru vechii chinezi, o activitate laică, pragmatică – ci un act încărcat de sacra-litate, la care nu puteau lua parte decît anumiți oameni,

cunoscători ai riturilor. Cazanele de topit au devenit un soi de judecători, prin simplul fapt că înlăuntrul lor se să-vîrşea o taină sacră, un act de creaţie, de „naştere" a metalelor. Cazanele puteau recunoaşte virtutea [3], şi existau ordalii care cereau ca bănuitul să fie zvîrlit într-un cazan de topit. Crearea topitoriilor era un act de virtute şi trebuia făcut de un bărbat pur, care cunoştea „riturile meşteşugului". [4] Spargerea muntelui cu minereu era de asemenea un act sacru, pe care nu-1 putea săvîrşi decît un bărbat curat, un şef cunoscător al „riturilor".

In asemenea medii metalurgice s-au plămădit mituri care au alimentat apoi veacuri de-a rîndul folclorul şi viaţa sufletească a poporului chinez. Legăturile sacre între oameni şi metale, misterul „învierii" unui metal din minereu (fenomen care, ca şi cinabrul producător de mercur, a dat prilej obscurei intuiţii a transmutaţiei, a învierii, a nemuririi), corespondenţele între flora unui loc şi subsolul metalurgic [5], – toate acestea au alimentat de timpuriu viaţa sufletească a unui popor care a descoperit mai tîrziu alchimia ca o tehnică mistică, nu ca o ştiinţă chimică. Accentuez asupra originilor sacrre ale alchimiei chineze tocmai pentru a se limpezi caracterul ei iraţional, mitic şi mistic. Creată într-un asemenea mediu saturat de fantastic, alchimia şi-a luat elementele din experienţa fantastică a întregii rase. Vom regăsi deci şi în alchimie aceleaşi preocupări „cosmice", acelaşi motiv al armoniei cu normele şi aceeaşi căutare a nemuririi.

[1] M. Granet, *Danses et Legendes de la Chine ancienne,* voi. II, p. 483 sq.

[2] Ibid., p. 496. Vezi şi M«y, op. cit., p. 330 desrpe „sexul" metalelor.

[3] Granet, *Danses et Legendes,* p. 491, nota 2.

[4] Ibid., p. 496.

* M61y, op. cit., p. 325.

Mitul „insulelor fericiţilor", care apare adesea în textele alchimice chineze, trebuie judecat în legătură cu tehnicile nemuririi, dintre care cea mai ilustră a ajuns cu timpul alchimie. Despre aceste insule vorbeşte în trei locuri, pe larg, istoricul Sse-Ma-Ts'ien. Prima dată *i* în capitolul închinat lui Ts'in Che-Hoang Ti (249-210 în. Chr.), •cel care a clădit marele zid chinezesc, şi care era foarte doritor să capete „iarba nemuririi", iarbă ce se găseşte pe cei trei munţi suprafireşti, P'ong-lai, Fang-tchang şi Yang--tchen. împăratul trimite pe Sin-Che, împreună cu mai multe mii de tineri şi fecioare, ca să afle pe nemuritorii din cele trei insule. [2] Al doilea pasaj din Sse-Ma-Ts'ien se găseşte în capitolul XXVII (tratatul despre sacrificiile *fong* ^i *chan).*[3] Aflăm că împăratul Hoang-Ti a trimis misiunea, însă oamenii s-au întors fără nici un rezultat, spunînd că au văzut insulele, dar nu s-au putut apropia de ele. In sfîr-şit, al treilea text din Sse-Ma Ts'ien (capitolul 118)[4] ne revelează sfîrşitul acestei aventuri în căutarea ierburilor nemuririi.

Sin-Fu, un alt mesager al lui Hoang-Ti, porneşte către munţii suprafireşti întovărăşit de trei mii de fecioare şi trei mii de tineri, luînd cu el „seminţe din cele

cinci cereale şi lucrători de tot felul". Misiunea întîlneşte însă, în drum, un loc liniştit şi fertil ; Sin-Fu se opri acolo şi se făcu rege. Pămîntul acesta, ca şi cele trei „insule minunate din mijlocul oceanului" au fost identificate (de Kla-porth şi, în urmă, de Schlegel) cu Japonia. Chavannes recunoaşte că o asemenea ipoteză nu e improbabilă. Totuşi, nu e nimic mai mult decît o ipoteză.

[1] Traducere Ed. Chavannes, *Leş Memoires historiques de Se-Ma, Ts'ien* (tome II, Paris 1897), p. 152.

[2] Tradiția aceasta o reproduce şi P. Albert Tscheppe, *Histoire du Royaume de Ts'ien* (Shanghai 1909 ; formează voi. 27 din „Varietes Sinologiques"), p. 267, 271, după materialele adunate <ie P. Pierre Hoang, într-o erudită "monograf ie în limba chineză. In nota l de la pagina 267 a lucrării lui P. Tscheppe, se dau şi •surse mai noi asupra „insulelor".

[3] Ed. Chavannes, *Memoires Historiques,* tome III (II-eme pârtie, Paris 1899), p. 436 – 438.

[4] Tradus de Chavannes în *Memoires Historiques,* voi. II, 4>. 152 – 153, notă.

f]

Noi credem că legendele acestea a unor insule suprafireşti – în căutarea cărora s-au trimis mesageri încă din timpul dinastiei Wei (378-348 în Chr.)* – trebuiesc considerate mai degrabă ca o tradiție mitică, a unor locuri paradisiace, în care ajung sfinții sau magicienii; iar nu ca amintirea vaporoasă a unor aventuri geografice. Chiar dacă la baza lor s-ar afla navigațiuni reale [2] – structura legendelor este pur mitică. Aceste trei insule – locuite de „nemuritori" în palate păzite de oameni – balauri, şi unde cresc ierburile dătătoare de nemurire – se aseamănă foarte mult cu țările mitice Sâkadvipa şi Svetadvipa [3] ale tradițiilor hinduiste (de altfel, *dvipa* înseamnă în sanscrită *o* „insulă") şi cu lacul miraculos Anavatapta al legendelor buddhiste. [4] Teritoriile acestea mitice erau locuite de nemuritori şi se putea ajunge la ele numai prin sacrificii, asceză sau evlavie (în cazul Svetadvipei şi Sâkadvipei) sau prin puteri magice (în cazul lacului Anavatapta). Buddha, ca şi sfinții buddhişti, erau purtați prin aer, cît ai clipi din ochi, în Anavatapta. întocmai cum cocorii, în legendele chineze, purtau aerian barca cu cei opt nemuritori[5] către „insulele suprafireşti din mijlocul oceanului". Ne aflăm în fața unor legende similare : legenda unor regiuni miraculoase,

[1] Cel puțin aşa ne asigură Se-Ma Ts'ien, voi. III (partea a Il-a) p. 436 ; P. Tscheppe (op. *cit,* nota 1) pare a accepta (ca şi Chavannes) această tradiție.

[2] Studiile recente de etnografie ne asigură că navigațiunile în epoca pre-culturală a Asiei au atins adevărate recorduri. Vom reveni în curînd, într-o lucrare specială, asupra migrațiunilor în lumea austro-asiatică.

[3] Vezi asupra tradițiilor indiene studiul lui W. E. Clark, *Sâkadvipa and Svetadvipa* (în „Journal of American Oriental So-ciety", voi. 39, 1919, p. 209 – 242). Clark respinge ipoteza (lui Weber) că mitul acestor țări miraculoase de la nord s-ar

datora influențelor creştinismului în India. O expunere şi critică a problemei, în Hemchandra Raychaudhuri, *Early History of the Vaish-nava Sect* (Calcutta, 1920), p. 68, 78 – 84.

[4] Texte şi referințe în Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India* (London, 1904), voi. I, p. 35.

[5] Cu timpul, s-a creat un mit întreg asupra acestor „opt nemuritori", alimentat nu numai de credința în nemurire, ci şi de o serie de superstiții ale taoismului în epoca lui de decadență. Vezi W. P. Yetts, *The Eight immortals* (în „Journal of the Royal Asiatic Society", 1916, 48, p. 773 – 807) ; Werner, *Myths and Le-gend of China,* p. 288 – 304.

în care nu pot pătrunde decît sfinții sau magicienii, si unde viata e fără de moarte şi tinerețea fără de bătrînețe. Nu este locul, aici, să analizăm toate variantele acestei legende – cunoscută în multe părți ale lumii. Să observăm, numai, că ea se leagă de eternul izvor al aventurilor umane : căutarea nemuririi şi a tinereții veşnice. Prin acest unghi de vedere legenda insulelor locuite de „nemuritori" şi de „fericiți" a fost folosită de alchimişti şi asimilată alchimiei.

Expediții şi investigații pentru găsirea „drogului nemuririi" au mai făcut şi alți împărați ai Chinei. Cele pe care le vom aminti mai la vale sînt perfect istorice, şi ele se integrează în istoria alchimiei chineze. Nu mai e vorba, acum, despre legendara plantă a nemuririi din „insulele fericiților" – ci de preparate alchimice prin care s-ar putea prelungi viața. Aşa, bunăoară, împăratul T'ai Tsung (sec. VII d. Chr.) avea la curte pe un brahmin numit Nâ-râyanasvamin, adus din India în 648 de către Wang Hsu-ants'e. * Acest brahmin era un alchimist specializat în arta de a prelungi viața, şi ni s-au păstrat aventurile sale în China. In 664-685, călugărul buddhist Hsuan-Chao primi ordin de la Kao Tsung să aducă din Kashmir un magician indian numit Lokâditya, despre care se spunea că posedă elixirul vieții. [2] Gengiz-Khan porunci în 1222 alchimistului taoist Ch'ang-ch'un să vină în Samarkand. Acest Ch'ang ch'un a fost un ascet foarte excentric, aparținînd sectei Ch'uan-chen (fondată de Wang Che în prima jumătate a secolului XII), sectă fanatică, în care ascetismul era dus pînă la limitele extreme (sectarii nu mîncau nici măcar fructe, nu beau ceai, iar unii nu dormeau deloc). Discipolul lui Ch'ang-ch'un, numit Li Chih-Ch'ang, a scris povestea călătoriei maestrului său spre Samarkand. [3] Ajuns în fața lui Gengiz-Khan şi întrebat fiind dacă are elixirul vieții[4], Ch'ang-ch'un răspunde franc : „Am mijloace

[1] A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy,* p. 23.

[2] Ed. Chavannes, *Memoires sur Ies religieux* eminent* *qui al-lerent chercher la* Zoi dans *Ies pays d'Occident* (Paris 1894), p. 21.

[3] Tradusă de A. Waley : *The Travels of an alchemist* (Lon-don, 1931). în introducere, p. 11 sq., se află o scurtă expunere a alchimei chineze. Despre secta

Ch'uan-chen, vezi p. 19.

4 *The Travels of an alchemist,* p. 121 a textului tradus.

de a proteja viața (talismane contra influențelor reale), dar nu şi elixirul nemuririi". Ni se spune că Gengiz-Khan a fost încîntat de sinceritatea alchimistului...

Nimic nu clasifică mai precis alchimia chineză printre tehnicile „mistice" decît preliminariile ascetice şi rituale pe care trebuia să le împlinească un alchimist. Orice operație trebuia precedată de posturi, sacrificii şi purificări. *i* Actele acestea, fireşte, priveau mai mult corpul şi sufletul alchimistului decît laboratorul său. Izolarea operatorului de profani era indispensabilă ; actul alchimic – fiind un act sacru, o luptă pentru nemurire – trebuia împlinit într-o puritate perfectă, în afara oricărui zone impure. Chiar şi ritmarea respirației – practică specifică tehnicii indiene Yoga [2], dar răspîndită şi în mediile tao-iste – era necesară unui alchimist chinez.

Peo-Pu Tzu scrie : „Incepînd să învețe adevărata întrebuințare a respirației, practicantul trebuie să aspire aerul prin nas, să închidă nasul (strîngîndu-1 cu două degete) şi să numere mental bătăile inimii. Cînd a numărat 120 bătăi de inimă, trebuie să expire aerul pe gură. In această metodă a respirației, scopul este ca urechile să nu audă zgomotul nici al inhalației, nici al exalației...

Prin practică gradată, trebuie să mărească intervalul suspendării respirației... pînă la o mie de bătăi de inimă. Cînd un bătrîn a ajuns la acest stadiu, atunci se va transforma într-un om tînăr...". [3]

Despre respirația metodică (Lien ch'i, termen care literal înseamnă „transmutarea respirației") vorbeşte şi Lao-Tse în al 6-lea capitol din *Tao-Te-King,* precum şi Ciuang-Tse.[4] „Anuarul" marelui taoist Lu Puh-wei spune că res-

1 Texte din *Ts'an T'ung Ch'i* a lui Wei Po-Yang şi din Pao Pu Tzu (trad. Edkins) asupra preliminariilor ascetice necesare operațiilor alchimice se găsesc în T.L. Davis şi Lu-Ch'unag Wu, *Chinese Alchemy,* p. 230, 231, 234.

2 Despre toate tehnicile respiratorii indiene, vezi studiul nostru, Contribuții Ia *Psihologia Yoga* („Revista de Filosofic", 1931, No. 1) şi II *rituale hindu e la vita interiore* („Ricerche Religiose", voi. VIII, 1932, p. 486 – 504). O monografie completă asupra ideilor şi practicilor Yoga va apare în cursul acestui an.

3 Atei *P'ien,* cap. VIII, trad. Johnson, op. cit., p. 47 – 48.

* Vezi J. J. M. de Groot, Reliflion in Chino (New York, 1912), p. 156, 157.

pirația metodică susține o viață proaspătă şi dinamică *l*; iar Tung Chun-shu [2] vorbeşte de respirația ca *o* regulare a lui *wu-wei* [3] („acțiunea în inacțiune", concept chinez de mare însemnătate). Lu Pu-wei[4] precizează chiar că respirația trebuie

ritmată luîndu-se o poziție corporală anumită (tso *kung,* lit. „lucrînd stînd"), ceea ce ne aminteşte de poziția asana a asceților indieni, poziție în care se împlinea ritmarea şi suspendarea respirației *(prânâyăma).* Marcel Granet sintetizează admirabil funcțiunea organică şi în acelaşi timp spirituală a tehnicii respirației în China. [5] Respirația „a la meniere d'un embryon", caracteristică atît plenitudinii organice, cît şi extazului. „Cel care vrea să evite presiuni şi vertij ii, trebuie să învețe să respire nu numai din gît, ci din tot trupul, începînd de la călcîie. Numai această respirație, profundă şi tăcută, afinează şi îmbogățeşte substanța. Este, de altfel, respirația care se impune atît în timpul *hibernării,* cît şi în timpul *extazului.*

Respirînd astfel se ajunge, dacă mi se îngăduie expresia, la o laminare a Suflului şi se chintesențiază puterea sa vivifiantă. Scopul suprem este de a stabili un fel de *circulație interioară* a principiilor vitale, în aşa fel încît individul să ajungă *perfect ermetic* şi să poată trece fără risc proba scufundării în apă. Se ajunge, astfel, *impermeabil,* autonom, *invulnerabil,* îndată ce se stăpîneşte arta de a se hrăni şi de a respira în circuit inchis, asemenea embrionului."

în afară de tehnica respirației, asceza preliminarie, purificările rituale – alchimistul, ca şi toți ceilalți „spritu-ali" în căutarea echilibrului perfect şi a nemuririi (sau, în orice caz, a longevității), îşi fixase o anumită dietă. In privința aceasta, îşi extrăgea şi el rețetele din *Pen Ts'ao,* voluminoasa „Materia Medica" chineză.[6]

525,

Ibid. p. 159. *Ibid.,* p. 160. Despre *Wu-wei,* vezi Granet, *La pensee chinoise,* p. 524,

545.

Johnson, op. cit., p. 49, nota 13.

Granet, La *pensee chinoise,* p. 514 – 515.

Informații sumare despre feluritele lucrări de medicină şl farmacopee care alcătuiesc colecțiile de *Pen Ts'ao* se găsesc în G. Sarton, *Introduction to the History of Science,* voi. I Baltr-

De altfel, substanțele cu care lucra alchimia erau adeseori identice cu cele folosite de medicină.[1] Aceasta mai ales în timpul cînd alchimia se depărtase de scopul ei inițial – purificarea sufletului prin asimilarea lui too si obținerea nemuririi – şi se mulțumea să asigure numai longevitatea.

O istorie, cît mai sumară, a literaturii alchimice chineze nu intră în cadrul acestui studiu. De altfel, lucrările preliminarii de erudiție şi critică lipsesc aproape cu totul, în afară de Johnson şi Waley, nu dispunem decît de notițe risipite întîmplător în revistele şi arhivele orientalistice.

Vom menționa, totuşi, cîțiva mari alchimişti chinezi.

Cel mai ilustru este, şi pe drept cuvînt, Pao Pu Tzu[2], pseudonimul lui Ko Hung

(249-330). Acesta, după propria lui mărturisire, a învăţat arta alchimiei de la Tso Tzu (cam 220 d. Chr.), a cărui învăţătură s-a transmis prin mai mulţi adepţi.[3] Tratatul lui Pao Pu Tzu nu se ocupă numai de alchimie. Autorul trădează şi alte preocupări în legătură cu ştiinţa sufletului sau „ştiinţele naturale". Aşa, de pildă, Ko Hung este primul scriitor chinez care acceptă origina animală a asbestului, contribuind astfel enorm la răspîndirea legendei occidentale a salamandrei în China.[4]

E interesant de remarcat că, în a patra carte din capitolul esoteric al lucrării sale, Ko Hung vorbeşte de Hu-

more, 1927), p. 436, 498, 539. Este fatal ca într-o operă atît de vastă ca a lui Sarton să se strecoare greşeli, îndeosebi asupra ştiinţei chineze informaţiile sale nu sînt întotdeauna exacte. La p. 355, Sarton crede că pseudonimul lui Ko-Hung, Pao Pu Tzu, este titlul unei cărţi a acestuia. Un interesant studiu asupra dieteticii chineze a publicat T. T. Chang, *Chia Ming's Elements of Dietetics* („Isis", voi. XX, 1934, p. 325 – 334). Chia Ming a trăit între 1268 – 1374, dar opera sa se bazează pe *Pen Ts'ao* tradiţională.

[1] *Science Papers* p. 211 – 228, de Hanbury, citat de Johnson, op. cit., p. 103.

2 Despre Ko Hung, vezi P. Wieger, Histoire *des croyances religeuses et des opinions philosophiques en Chine* (Hien-hien, ed. H, 1922), p. 385 – 406 ; Johnson, *op.* cit., p. 133 – 134 ; Waley, *Notes,* p. 9 – 11 etc.

[3] Waley, op. cit., p. 12.

[4] V. B. Laufer, *Asbestos and Salamander* („T'oung Pao", voi. XVI, p. 299 – 373), p. 332 – 333.

ang Po (galben şi alb : adică arta de a transmuta metalele în aur şi argint) ca o tehnică deosebită de aceea a „elixirului vieţii" şi a pietrei filozofale.[i] Aceasta ar însemna că existau două practici perfecte opuse – una privind sufletul şi *nemurirea;* cealaltă căutînd *transmutarea* pur şi simplu – purtînd amîndouă numele de „alchimie". De fapt, se pare că – datorită unor influenţe exterioare începute încă din secolul II în. Chr., – a luat fiinţă în China şi o alchimie propriu-zisă, ocupîndu-se mai puţin cu sufletul şi mai mult cu transmutarea metalelor.

Vom reveni asupra acestei probleme. Deocamdată să constatăm că „piatra filozofală" avea în limba chineză mai multe denumiri, şi că s-ar putea împărţi aceste denumiri în două clase.[2] Cea dinţii ar fi arta transmutării, căreia îi corespund trei termeni : *lien tan* („drogul transmutaţiei"), *wai tan* („drogul exoteric"), chin *tan* „(drogul de aur"). A doua clasă de termeni ar exprima partea „mistică" a alchimiei : *hsien tan* („drogul nemuritorilor") şi *shen tan* („drogul divin"). S-ar putea spune, deci, că ne aflăm în faţa a două tehnici structural deosebite ; rea dintîi pur spirituală (şi avîndu-şi rădăcinile în însăşi viaţa sufletească a poporului chinez), cealaltă tinzînd către practica pragmatică (aşa cum erau şi anumite porţiuni din

alchimia alexandrină).

Peng Hsiao, care a trăit la sfîrşitul secolului IX şi în prima jumătate a secolului X, face şi el distincţia (pe care o mai făcuse, de altfel, şi Huissu)[3] între alchimia „exoterică" şi alchimia „esoterică". [4] Cea dintîi, numită *wai tan,* se foloseşte de substanţele tangibile (mercur, plumb, cinabru etc.) ; în timp ce alchimia „esoterică" sau *nei tan* se foloseşte numai de „sufletele acestor substanţe. [5] De acum, din secolul X, alchimia taoistă ajunge tot mai „spirituală". Metalele acestea transcendentale, „sufletele metalelor", cum li se spune, sînt identificate cu anumite părţi ale corpului uman ; iar experienţele alchimice, în loc să se facă cu instrumentele şi substanţele de laborator, se fac de-a dreptul asupra corpului. Cu

Waley, *op. cit.,* p. 12.

Johnson, *op. cit.,* p. 64, 78.

Scriitor buddhist, născut 515, mort 577.

Waley, *Notes,* p. 15.

Waley, *The Travels of an alchimist,* p. 13.

f

alte cuvinte, alchimia se identifică cu tehnica meditaţiei, a purificărilor mentale, a educaţiei pshice.

Această idee este autentic chineză, crescută în mediile taoiste, căci întotdeauna alchimia a fost considerată o tehnică spirituală, prin care sufletul se purifică şi-şi cucereşte nemurirea. In loc să se pregătească aurul alchimic, ca altădată, şi apoi să şi-1 asimileze, asimilîndu-şi în acelaşi timp virtuţile lui mistice *(yang, tao)* – alchimistul taoist din secolul X renunţă la pregătirea aurului şi îşi concentrează atenţia asupra posibilităţilor spirituale ale operaţiilor alchimice. Socotind propriul său timp şi propria sa viaţă sufletească un metal impur şi inferior – încearcă să-1 „transmuteze" în „aur", adică să obţină un suflet pur, autonom, şi o viaţă fără moarte, în loc să aplice operaţiile alchimice (de purificare, de calcinare etc.) asupra metalelor inferioare – le aplică de-a dreptul asupra corpului şi sufletului său. Operaţiile alchimice erau şi ele însufleţite de o puternică voinţă de sfinţenie (asimilarea virtuţilor *tao,* prin care se obţine nemurirea). Dar aceste operaţii spirituale, pe care le folosesc alchimiştii chinezi începînd din secolul X, sînt şi mai accentuat „mistice" ; de fapt, acum, alchimia s-a transformat în asceză şi rugăciune.

Concepţia aceasta este perfect ilustrată în *Tratatul despre Balaur şi Tigru* (adică plumb şi mercur) al lui Su Tung-p ' o, scris pe la 1100 d. Chr. Iată un fragment[1] : „Balaurul este mercurul. El este (i. e. corespunde în corpul omenesc cu) sperma şi sîngele. Vine din rinichi şi e depozitat în ficat. Semnul său e trigrama K' an ^ – EE – Tigrul e plumbul. El este (corespunde în corpul omenesc cu) răsuflarea şi puterea trupească. Se naşte din minte şi e păstrat de plămîni. Semnul său e

trigrama îi - -Cînd mintea se mişcă, atunci răsuflarea şi puterea activează cu ea. Cînd rinichii se umflă, atunci sperma şi sîngele curg cu el".

Transformarea alchimiei într-o tehnică ascetică şi meditativă este desăvîrşită în taoismul buddhizant din secolul XIII, cînd practicile şcolii Zen[2] sînt la modă. Exponen-

[1] Waley, *Notes,* p. 15.

[2] Şcoala Zen (în sanscrită *dhy&na* însemnînd „meditaţie mistică") a luat naştere în China prin secolul VI, unde Bodhidharma a introdus-o din India în 527 d. Chr. Zen a avut un mai mare

tul principal al acestei alchimii taoiste-zen este Ko Ch' ang-Keng, cunoscut şi sub numele de Yâ-chuan. El descrie astfel cele trei metode ale alchimiei esoterice.[1] In cea dinţii, trupul supllineşte (sau : joacă rolul) elementul plumb şi inima a elementului mercur. „Concentrarea" *(dhyâna)* supllineşte lichidul necesar, iar scînteile de inteligenţă focul necesar.[2] Ko Ch' ang adaugă : „Prin această metodă, o gestaţie, care cere de obicei zece luni, poate fi perfectă cît ai clipi din ochi". [3] A doua metodă : Răsuflarea supllineşte elementul plumb şi sufletul elementul mercur. Semnul ciclic „cal" supllineşte focul ; seninul „ciclic „guzgan" supllineşte apa. A treia metodă : Sperma supllineşte elementul plumb şi sîngele mercur. [4] Rinichii supllinesc elementul apă, şi mintea elementul foc.

Sincretismul mistic şi influenţele tantrice ale acestor metode alchimice sînt evidente. De altfel, chiar autorul tratatului o recunoaşte. „Dacă ni se obiectează că aceasta este de fapt întocmai metoda buddhiştilor zen, răspundem că sub Cer nu există două Căi şi că înţelepţii sînt întotdeauna din aceeaşi inimă." [5]

Am menţionat existenţa unei alchimii cu tendinţe „naturale", lipsite de preocupările „mistice" : alchimie numită de chinezi exoterică *(wai-tan).* Este probabil că această tehnică să fie o influenţă exterioară ; venită fie

succes în Japonia, unde a fost introdusă la sfîrşitul secolului XII. Tehnicile meditative şi ascetice care alcătuiau buddhismul zen erau de origine tantrică. Vezi texte, discuţie şi bibliografie în cartea noastră despre Yoga, de apropiată apariţie.

[1] Waley, *Notes,* p. 16 sq.

[2] După cum se vede, este vorba de o „unire" prin meditaţie ; operaţia alchimică se transformă într-o experienţă mistică.

[3] „Chinezii spun că procesul prin care se produce un copil e în stare să producă, inversat, piatra filozofală" (Johnson, *Notes,* p. 16). Naşterea şi „embrionul" sînt simboluri adesea întîlnite în literatura alchimică. De fapt, anumite rituri indiene a căror magie obscură a fost încă prea puţin studiată, au nevoie de foe-tuşi, embrioni şi cadavre de copii. (Meyer, *Arthashastra,* amănuntele citate la p. 379, 649 etc.). Sacrificiile tantrice implică uneori spintecarea unei femei gravide, pentru obţinerea foetusului.

[4] E uşor de descifrat aici urmele unei erotici mistice de origine tantrică. Vezi cartea noastră despre Yoga.

[5] Waley, *Notes,* p. 16.

prin Iran[1], fie prin relaţiile maritime cu arabii.[2] In orice caz, acest fel de alchimie nu era specific chinez, nu se integra în spiritualitatea lor, în concepţiile lor despre lume. Era o tehnică nouă, pe care au asimilat-o cu destul profit, de altminteri, căci asemenea cunoştinţe alchimice au ajutat mult industria chineză.[3] Influenţele externe (fie ale unei alchimii pre-mahomedane din Asia Centrală[4] ; chimiei greceşti, prin intermediul arabilor) ar explica, astfel prezenţa, de la o anumită dată, a unei alchimii „naturale".

[1] Astrologia iraniană influenţează astrologia şi alchimia chinezească (v. L. de Saussure, *Leş origines de l'astronomie chinoise,* nouv. ed. Paris 1930, passim). Nenumărate plante din vestul Asiei au fost introduse în China prin Iran, încă din a doua jumătate a secolului IV în Chr. (B. Laufer, *Sino-Iranica,* Chicago, Field Museum, 1919, p. 189). An Shih-Kao, faimosul traducător al scripturilor buddhiste, a venit din Parthia în China în secolul II, şi se pricepea în magia şi astrologia ţării sale de baştină (H. Mas-pero, *Comunautes et moines bouddhhistes chinois au Il-e et IlI-e siecles.* Bulletin de l'Ecole Frangaise d'Extreme Orient", 1910, p. 222 sq ; Prabodh Chandra Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine : Leş traducteurs et Ies traductions,* voi. I, Paris 1927, p. 8, 23 ; P. Pelliot în „T'oung Pao", voi. 19, 1919 – 1920, p. 64 sq.). într-un dicţionar de termeni alchimici, *Shih Yao Erh* Ya, alcătuit de Mei Piao (sec. VIII – IX) se găsesc foarte mulţi termeni străini, chiar sanscriţi. De asemenea, avem ştiri despre o carte alchimică numită „Tratatul regelui Hu (adică central asiatic) Yalcat" (Waley, *Notes on Chinese Alchemy,* p. 14). Acest „Yakat" are o pronunţată formă iraniană. Rolul Parthiei în comerţul sino-roman este evidenţiat, după mărturiile istoricilor chinezi, de F. Hirth, *China and the Roman Orient* (Shangai 1885 ; operă capitală), p. 42, 70, 173, 174.

[2] Rolul arabilor în crearea comerţului dintre China şi Occident este ilustrat de Fr. Hirth şi W. W. Rockhill în traducerea lor din *Chan Ju Kua : His work on the Chinese and Arab Trade... entitled Chu-fan-chi* (Petersburg, 1911), p. 2 – 15.

[3] B. Laufer arată în opera sa *The Beginnings* of *Porcelain in China* (Chicago, 1917, Field Museum), că atît pasta liu li (care folosea la facerea vitraliilor) cît şi Kaolinul – au fost întîi experimentate de către alchimiştii taoişti (op. cit., p. 142, p. 118). Sărurile de arsenic cu care lucrau alchimiştii şi-au găsit aplicare în felurite industrii şi în agricultură ; vezi M. Muccioli, *L'arse-nico presso i cine si* („Archivio di Storia della Scienza", voi. VIII, p. 65 – 76), în special p. 70 – 71). Despre aplicaţiile ceramice şi metalurgice ale observaţiilor alchimice, v. Ed. v. Lippmann, *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie,* voi. I (Berlin 1919), p. 156 ; voi. II (Berlin, 1931), p. 45, 66, 178 etc.

* Aceasta este ipoteza lui Waley, *Notes,* p. 24.

– 583 –

Dar se mai poate susţine o ipoteză pentru explicarea celor două specii de alchimie. S-ar putea ca ele să corespundă unor structuri mentale diverse ; cea dintîi mistică şi transcendentă (cu rădăcini în preistoria Chinei), cealaltă laică şi naturistă, în acest caz, influenţele externe ar fi alimentat tendinţa către practic şi empiric a structurii laice.

III

Călătorii străini din India – fie europeni, fie orientali – au observat că unii dintre asceții şi yoghinii indieni cunoşteau şi aplicau anumite preparate alchimice pentru „prelungirea vieții". Nu e vorba de farmacopeea tradițională a schivnicilor indieni, de plantele nutritive sau medicinale descoperite şi transmise din generație în generație în mediile ascetice. Călătorii străini se referă precis la o băutură alchimică, uneori vegetală, alteori minerală (cu baza mercur). Să remarcăm de la început prezența alchimiei în mediile ascetice şi religioase indiene este semnificativă. Alchimia indiană se leagă astfel – ca şi alchimia chineză – de magie şi religie ; mai precis, ea se integrează tehnicilor spirituale, iar nu tehnicilor empirice. Să cităm, însă, cîteva texte din călătorii străine.

Marco Polo * vorbeşte despre *chunghi* (yoghinii) [2] care „trăiesc 150 sau 200 de ani" şi spune : „Aceştia folosesc o foarte stranie băutură ; căci fac o poțiune de sulfur şi mercur amestecată împreună, şi o beau de două ori pe

[1] Yule, *Travels of Marco Polo* (edited by H. H. Cordier, 1903), voi. III, p. 365 sq.

[2] Alte descrieri de yoghini se găsesc în Reinaud, *Relation de voyages faits par Ies Arabes et Ies Persans dans l'lnde et ă la Chine-* (tom. I, Paris 1845, trad. din Abu-zeyd-Al-Hassan din Syraf), p. 133 – 134 ; Geo. Phillips, *Calicut and Aden* („Journal ol Royal Asiatic Society" april 1896), p. 343, traducînd pasaje din călătoria lui Mă Huan în Cochin ; W. W. Rockhill, *Notes on thc relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean,* part IV („T'oung Pao", 1915, voi. XVI, p. 450 – 51 ; unde se găsesc trimiterile la Ibn Bătuta, Nicolo *A New Account of East India and Persia* (Ed. W. Crooke, 1912 di Conţi şi Duarte Barbosa despre yoghinii din Malabar) ; Fryer, etc.) voi. I, p. 138 ; voi. II, p. 35, 77, 104. Pentru texte şi bibliografie asupra acestei probleme, vezi monografia noastră asupra Yogei.

f

lună. Asta, spun ei, te dă o viați foarte lungă ; şi e o poțiune pe care obişnuiesc s-o ia din copilărie". Marco Polo este un observator destul de precis, deşi din cele ce spune în general despre yoghini, pare a nu se f i interesat prea mult de ei. Cineva care s-a interesat într-adevăr a fost Frangois Bernier, doctor în medicină de la Facultatea din Montpellier, care dedică vieții ascetice şi obiceiurilor ceno-bitice cîteva pagini pline de pătrundere. Bernier pare a fi observat multilateralitatea

sectelor ascetice şi notează şi el cunoştinţele alchimice ale unor anumiţi yoghini.[1] „Sînt alţii, personaje foarte ciudate, umblînd încontinuu dintr-o parte într-alta ; sînt oameni care îşi bat joc de tot, cărora nu le pasă de nimic ; oameni cu secrete, care, după ci ce spune poporul, ştiu a face aurul şi a prepara atît de admirabil mercurul încît unul sau două boabe luate în fiecare dimineaţă readuc trupul în perfectă sănătate şi fortifică într-atît stomacul încît digeră foarte bine orice...".

Documentele sînt precise ; o anumită clasă de asceţi rătăcitori indieni cunosc reţetele alchimice. E semnificativ faptul că numai în China şi în India se ia intern preparatul alchimic, fie acesta aur alchimic sau un derivat mercurial. E semnificativ de asemenea, faptul că alchimia era cunoscută şi aplicată numai de anumite secte ascetice : „oameni ciudaţi..., care îşi bat joc de tot, cărora nu le pasă de nimic". Vom vedea îndată că aceste secte sînt tantrice, adică aparţin acelui curent de sinteză mistică de la începutul Evului Madiu, care a asimilat toate tehnicile spirituale ale Indiei, chiar şi pe cele „primitive" ?

Tradiţia că asceţii indieni cunosc secretul longevităţii prin droguri o întîlnim şi în alte documente. „Am citit într-o carte că anumiţi şefi ai Turkestanului au trimis ambasadori cu scrisori către regii Indiei, cu următoarea misiune : că ei, şefii, au fost informaţi că în India se pot procura droguri care au proprietatea de a prelungi viaţa

[1] *Voyages de Francois Bernier, Docteur en Medicine de la Faculte de Montpellier* (Amsterdam, chez David Paul Marret, 1723), t. II, p. 121 – 131.

[2] Nu putem scrie în limitele acestui studiu o istorie critică sau o expunere filozofică a teoriilor şi practicilor tantrice. Informaţii sumare se găsesc în orice manual asupra buddhismului sau hinduismului. Cele mai complete tratate le-a scrie Şir John Woodroffe (Arthur Avalon). Asupra relaţiilor dintre tantrism şi Yoga propriu-zisă, cf. monografia noastră de apropiată apariţie.

omenească, şi prin ajutorul cărora regele Indiei atinge o foarte înaintată vîrstă... şi şefii Turkestanului cer. ca puţin din acest medicament să le fie trimis şi lor, şi de asemenea informaţii asupra metodei prin care *rishii* îşi păstrează sănătatea atît de mult".[1] Legenda unei plante care creşte în India şi prin care se poate obţine viaţa eternă e cunoscută în Persia încă din timpul regelui Chos-roes (531-578).[2] De fapt, despre băutura care aduce nemurirea se găseşte referinţe şi în *Jataqa* (colecţiile de povestiri asupra vieţilor precedente ale lui Buddha), dar e probabil că acestea se leagă mai mult de legenda am-broziei decît de alchimie. [3]

Longevitatea se poate obţine în India, după Emir Khus-ru, şi prin ritmarea lentă a respiraţiei *(prânâyama).* tehnică pur yoghinică. „... Prin arta lor, brahmanii îşi pot procura longevitatea diminuînd numărul respiraţiilor zilnice. Un *jogi* (yoghin)

care a izbutit să-şi înfrîneze astfel respirația, a trăit mai mult de 350. "[4]

Emir Khushru dă şi alte amănunte asupra „puterilor" asceților indieni, şi tot ce spune el concordă cu legendele şi folclorul indian asupra yoghinilor. „Ei pot prezice evenimentele viitoare prin răsuflarea ce iese pe nări, după cum nara dreaptă sau stingă e mai mult sau mai puțin deschisă. Ei pot de asemenea să umfle alt trup prin propria lor răsuflare, în munții de la frontierele Kashmiru-lui sînt mulți oameni de aceştia... Ei pot zbura ca găinile prin aer, cît de improbabil ar părea aceasta. Pot chiar să se facă nevăzuți, după voie, punîndu-şi antimoniu în ochi. Numai aceia care le-au văzut cu ochii lor pot crede aceste minuni."

Toate aceste legende ne introduc în mediul firesc unde s-a dezvoltat alchimia indiană. Puteri magice, căutarea

[1] Tradus de Elliot, *The History of India as told by its own Historians* (voi. II, p. 174, London 1869.

[2] Reinaud, *Memoires sur Vinde antârieurement* ou *milieu du XI siecle d'apres Ies ecrivains arabes, persans et chinois* („Mem. Acad. Inscrip. „voi. 18, p. 1 – 399. Paris 1849), p. 130.

[3] CI G. Dumezil, *Le Festin d'immortalite* (Paris 1924) şi Wtinsche, *Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswater* (Leipzig 1905) pentru legendele ambrosiastice.

[4] *Nuh Sipihr* (Cele nouă Ceruri, sau Sfere) de Emir Khusru, text tradus în Elliot, *The History of India,* voi. III, London 1871, pp. 536 – 564.

longevității şi a nemuririi – iată scopul urmărit de asceții alchimişti indieni. Nu întîlnim, deocamdată, preocupări „ştiințifice", dorința sinceră de cunoaştere a naturii şi a legilor ei. întîlnim eternul motiv al misticii de pretutindeni : nemurirea, întîlnim tehnici magice, prin care se încearcă potențarea vieții omeneşti, şi acesta este tocmai scopul inițial al tantrismului. Asceți care „pol zbura prin aer" şi posedă „puteri" magice cunoaşte şi folclorul chinez creat în jurul „insulelor nefireşti" şi alchimiei. De altfel, procesul yogic prin care se poate zbura prin aer (numit *dehaveddha)* este menționat şi în tratatul alchimic *Rasar-nava.*[1] Ceea ce dovedeşte încă o dată cît de strînse sînt legăturile între tehnicile yoghinice şi alchimice.

Textul cel mai clar asupra longevității prin alchimie îl avem în cartea lui Albiruni despre India.[2] Albiruni (973-1048) a vizitat de mai multe ori India (între 1017 şi 1030), a învățat destul de bine limba sanscrită ca să poată traduce mai multe lucrări în limba arabă şi cîteva tratate ştiințifice europene (Elementele lui Euclid, Almagest al lui Ptole-meu etc.) în sanscrită. Albiruni este un sceptic, dar un om uluitor de informat pentru timpul său. [3] După ce ne spune că indienii posedă o alchimie propriu-zisă (despre care n-a aflat nimic precis, pentru că e păstrată secretă, dar despre care bănuieşte că e o alchimie minerală), adaugă : „Ei au o ştiință similară alchimiei, care le e specifică. O numesc *râsayâna,* un cuvînt compus cu rasa *„aur".* [4] înseamnă o artă restrînsă la anumite operații, droguri şi medicamente compuse, majoritatea cărora sînt luate din plante. Principiile lor

restaurează sănătatea acelora care erau bolnavi fără speranţă şi reînapoiază tinereţea celor bătrîni, aşa că oamenii ajung din nou ceea ce erau în vîrstă imediat după pubertate ; părul alb ajunge din nou negru, ascuţimea simţurilor e restaurată, precum şi agilitatea ti-

[1] Praphula Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry* (voi. I, ed. II, Calcutta 1903), p. 76 a Introducerii.

[2] Ed. C. Sachau, *Alberuni's India* (New Edition, London 1910), voi. I, p. 188 – 189.

[3] Un scurt rezumat al operei sale asupra alchimiei, în Aldo Mieii, *Pagine di Storia della Chimica* (Roma, 1922), p. 217 – 233.

[4] Aceasta este fără îndoială o greşeală, căci *rasa* înseamnă în 1. sanscrită „suc" sau „mercur" (şi acesta este sensul său alchimic), iar înţelesul de „aur" nu-1 găsim decît în lexicografii indieni.

nerească şi aceasta chiar pentru relaţiile sexuale – iar viaţa oamenilor pe această lume e prelungită la o foarte mare perioadă. Şi de ce nu ? Nu am menţionat noi, întemeiaţi pe autoritatea lui Pantajali, că una din metodele conducătoare la eliberare este *râsayâna ?"*

Din fragmentul lui Albiruni se poate constata cu certitudine prezenţa unei alchimii „specifice", alături de alchimia obişnuită, miner aia, care consta în felurite operaţii (sublimare, calcinare, anal:7ă ; despre care Albiruni a auzit în India şi pe care le menţionează). Este foarte probabil că Albiruni, care avea o cultură enciclopedică, aflase despre alchimia arabă (adică cea de sursă alexandrină) încă din oraşul său natal, Khwarizm. Aşa că „ştiinţa specifică", numită de indieni *râsayâna,* se deosebea complet de alchimia comună, deoarece însuşi Albiruni o descria după ce menţionase existenţa acestei alchimii în India. Această ştiinţă „specifică" nu se ocupa de lumea fizico-chimică, ci de întinerire, longevitate şi nemurire. Adică se integra printre tehnicile magico-mistice.

Mărturia lui Albiruni este întărită şi de capitolul pe care Madhava îl închină alchimiei în tratatul său despre sistemele filozofice indiene *(Sarva-darsana-samgraha).*[J] Madhava a scris acest tratat prin 1350, şi include între sistemele de filozofie şi mistică şi aşa-numita „ştiinţă a mercurului" *(rasesvara-darsana).* Liberarea, după această *dar-sana,* depinde de „stabilitatea trupului omenesc" şi de aceea mercurul, care poate fortifica şi prelungi viaţa, e şi el un mijloc de liberare. Un text citat în Sarva-darsana-samgraha spune că „liberarea rezultă din cunoaştere, cunoaşterea din studiu şi studiul e posibil numai pentru acela care posedă un corp sănătos". Ascetul care aspiră la liberarea sufletului în această viaţă, trebuie să-şi facă mai întîi, spune Madhava, un corp „glorios". Şi pentru că mercurul e produs prin unirea creatoare dintre Hara şi Găuri, iar mica e produsă de Găuri, – mercurul şi mica sînt identificate cu zeul suprem al hinduismului şi cu

soția lui (Hara şi Găuri), devenind astfel principii cosmice.

[1] **Ediţie sanscrită, Anandâshrama Series (Benares), ed. II, p. 78 – 83 ; traducere engleză de Cowell şi Gough, ed. IV London 1904, p. 137 – 144.**

– 588 –

„Corpul glorios", divin, poate fi realizat chiar de către oameni, cu ajutorul mercurului. Printre acei care au obținut „corpul mercurial" şi au cucerit libertatea chiar în această viață sînt menționați Charvați, Kapila, Vyâli, Kâ-pâli, Kandalâyana. (Cîteva din aceste personaje legendare, ca de pildă Vyâli şi Kâpâli, aparțin tradițiilor tantrice şi se găsesc pe lista celor 84 de „magicieni", *siddhas).*

Madhava evidențiază funcționarea soterică a alchimiei. „Sistemul mercurial nu trebuie privit ca o simplă laudă adusă acestui metal, el fiind un mijloc imediat – prin conservarea trupului – pentru atingerea celui mai înalt scop liberarea." Obținerea liberării este unicul scop al filozofiei şi misticii indiene ; ni se confirmă deci prezența alchimiei alături de aceste tehnici spirituale. In tratatul alchimic *Rasasiddhanta,* citat de Madhava, se spune : „Liberarea sufletului vital *(jiva)* este expusă în sistemul mercurial". Un text din *Rasârnava,* şi altul pe care Madhava nu-1 numeşte *(anyatrâpi)* spune că un merit (religios) egal se cîştigă văzînd mercurul ca şi meritul cîştigat văzînd şi adorînd emblemele phalice din Benares sau din oricare alt loc sfînt.

Textele acestea sînt destul de clare ; operațiile alchimiei cuprinse sub numele de *râsayâna* se referă la un principiu spiritual, iar nu la experiențe de laborator. Se urmăreşte, pe de o parte, purificarea sufletului, iar pe de altă parte trans-substanțializarea corpului. Amîndouă aceste operații sînt de natură tantrică ; aparțin deci unei tehnici spirituale, iar nu unei ştiințe pre-chimice.

Se mai crede şi astăzi în India că unii yoghini cunosc secretul longevității şi al transmutării metalelor. William Crooke, într-una din anchetele sale antropologice[1] spune : „Yogii pretind de asemenea că schimbă arama în aur, putere pe care o au, spun ei, de la unul din ordinele lor ascetice din timpul sultanului Altitmish". Şi Oman, bun cunoscător al Indiei dinainte de război, menționează un saddhu-alchimist.[2]

[1] ***Tribes and castes of the N. W. Provincei* (Calcutta 1898), voi. III, p. 61.**

[2] **J. C. Oman, *The Mystics, Ascetica and Saints in Indi»* (ton-don, 1903), p. 59 sq.**

– 589 –

Influența islamică nu a jucat un rol prea mare în răs-pîndirea alchimiei în mediile ascetice indiene. Mahome-denii au introdus în India o parte din alchimia alexandrină, pe care au cunoscut-o prin intermediul traducătorilor sirieni. Dar alchimia aceasta, greco-egipteană, este mult deosebită de *râsâyâna* asceților indieni. Cea dinții era, sau tindea să fie, o pre-chimie, o ştiință ; cealaltă, a rămas o tehnică spirituală, în legătură directă şi organică cu tantrismul. Alchimia –

înțeleasă ca o artă magică şi ca o soteriologie – a fost răspîndită cu precădere în mediile tantrice. Numeroşi autori tantrici sînt – cel puțin după tradiție – şi autori de tratate alchimice. De altfel, se găsesc Tantras alchimice în regiunile unde islamismul a pătruns mai puțin, adică în Nepal şi în sudul Indiei, printre *sittarii* tamuli. Aceşti *sittari* nu sînt decît *siddhas* ai limbii sanscrite, adică „magicienii" tradițiilor tantrice.[1] *Sittarii* împărțeau „substanțele" *(sarakku)* în substanțele masculine *(ân-sarakku)* şi feminine *(pen-sarakku)*,[2] ceea ce ne aminteşte de „principiile *yin-yang* ale speculației chineze.

Din biografiile legendare care ni s-au păstrat asupra celor 84 de *siddhas* [3], aflăm că unii din ei au fost alchimişti, practicau arta secretă a facerii aurului şi posedau „elixirul vieții." Aşa, de pildă, un text al lui siddha Carpati[4] menționează procese alchimice ; Karnari[5] obține elixirul vieții din urină şi poate transforma cuprul în argint iar argintul în aur ; Capari[6] cunoaşte tinctura prin care se face aurul ; Guru Vyâli[7] încearcă să facă aurul din argint şi droguri etc. Toți aceşti siddhas

[1] A. Barth, *Oeuvres* (Paris. 1914), voi. I, p. 185.

[2] J. Filliozat, în „Journal Asiatique" 1934, p. 111 – 112 ; ci-tînd *Vaittiyamuliyagarâdi* (atribuită celor 18 sittari), carte pe care n-am putut-o consulta.

[3] Cf. Waddell, *Lamaism,* p. 42 ; Albert Grunwedel, *Die Ges-chichten der 84 zauberer (Mahasiddhas) au demtibetischen iiber-setz* (Baessler Archiv, voi. V. Leipzig 1916), p. 137 – 228 ; G. Tucci, Animaversiones Indicae („Journal of Asiatic Society of Bengal", voi. XXVI, 1930), 138 – 155.

[4] Reprodus de Tucci, *op. cit.,* p. 137.

[5] Grunwedel, op. cit., p. 165 – 167.

[6] Ibid., p. 205 – 206.

[7] Ibid., p. 221 – 222.

posedau „puterile magice" *(siddM)* şi erau maeştri tantrici ; mai precis, maeştri ai şcolii tantrice buddhiste, Vajrayâna. Alchimia era considerată, în anumite cărți l tantrice, ca una dintre cele opt siddhi; aşa, de pildă,

Sâdhanamâla menționează *rasarasâyana* (alchimia mercurului) ca a cincea *siddhi.*[i]

Dintre toți „magicienii" tantrici, cel asupra căruia se concentrează cu predilecție tradiția alchimică este Nâgârjuna. Este foarte probabil că alchimistul Nâgâr-juna nu e acelaşi cu metafizicianul şi logicianul Nâgârjuna [2]; dar în studiul de față nu ne interesează această problemă, ci numai legendele asupra alchimistului tan-tric. Din materialele adunate şi culese de M. Walleser[3], aflăm cu Nâgârjuna obține siddhi de la zeități şi *yaks-hini* (demoni ai vegetației) ; obține elixirul vieții şi primeşte „un corp de diamant" (trans-substanțializare magică prin

practicile tantrice). Printre numeroasele puteri" (siddhi) pe care le stăpîneşte, se numără şi arta de a face aur. Odată, cînd foametea a cuprins regiunea. Nâgârjuna face aur şi schimbă aceste bucăți de aur pe cereale aduse din țări depărtate. Renumele de magician şi alchimist al lui Nâgârjuna a trecut şi dincolo de hotarele tradiției tantrice. In *Kathasartsagara*[4] a lui Somadeva (sec. XI) se spune că Nâgârjuna, ministrul lui Chirâyus, izbuteşte să prepare elixirul nemuririi, dar Indra îi porunceşte să nu fie întrebuințat de nimeni. *Prabandhacintâmani* poves-

[1] Ed. Benoytosh Bhattacharya (Gaekvard Oriental Series, 1928) text sanscrit p. 350 ; introducere p. 85 – 86. Vezi de asemenea şi importantul tratat tantric *Subhâsita-Samgraha (ea.* Bendall, extras din „Museon", nouv. serie, voi. IV – V, Louvain 1905, p. 40), strofa începînd cu *rasaghrstam yathâ...,* unde rolul mercurului e sugestiv indicat.

[2] Cf. Tucci, *Animadversiones Indicae,* p. 139.

[3] Max Walleser, *The* Li/e of *Nâgârjuna from Tibetan and Chinese Sources* (Hirth Anniversary volume, London 1923), p. 421 – 455, cf. de asemenea A. Grunwedel, *Taranatha's Edelstein-minne* (Berlin 1914), p. 14 sq. ; G. Tucci, Di *una legendaria biografia cinese di Nāgarjuna* („Bilychnis", 1923 ; se dau extrase din *Chuan-facheng-taung-ki).* Vezi şi legendele păstrate de Hien Tsiang (Samuel Beai, *Buddhist Records* of *the Western World.* v. II, p. 211 – 17.

[4] Trad. Tawney, ediție nouă Penzer, Ocean *of Story,* voi. III, 257 sq.

teste cum a izbutit Nâgârjuna să găsească „elixirul" prin care putea zbura **în** aer.[1]

Evident, toate aceste legende nu ne ajută prea mult să reconstituim biografia lui Nâgârjuna. Ele sînt însă semnificative şi prețioase întrucît integrează alchimia printre puterile magice *(siddhi).* De altfel, nu este exclus ca legenda facerii, aurului să aibă felurite observații metalurgice drept substrat real. în Resopanishad se spune că Nâgârjuna a văzut în regatul Malabar cum se scoate aur din pietrele aurifere. [2] S-ar putea ca anumite îndeletniciri metalurgice ale lui Nâgârjuna (sau ale unui personaj cu acelaşi nume) să fi fost alterate de legendă. Dar, pe de altă parte, nu trebuie să uităm că Nâgârjuna tantricul este mai mult legat de mediile ascetice şi magice – decît de cele laice. Nenumărate tratate alchimice şi tantrice îi poartă numele. In literatura alchimică indiană cele mai '*npor-tante lucrări trec sub numele lui.[3]

De altfel, nu numai tratatele tantrice vorbesc despre puterea asceților de a face aur. Manualul hathayogic *Shiva-samhita*^ afirmă că yoghinul nu poate transforma orice metal ordinar în aur, frecîndu-1 cu propriile sale excremente şi urină. *Yogatattva-Upanishad* menționează alchimia ca unul din obstacolele pe care le întîlneşte practicantul în primele stadii ale practicii Yoga, dar în urmă notează printre siddhi şi puterea de a transmuta fierul în aur prin excreta." [5]

în literatura indiană legendară şi folclorică se găsesc repetate aluzii la puterea asceților de a face aur din bronz sau alte metale printr-o anumită decocție vegetală. „Cînd eram băiat, spune ilustrul călugăr jaimist Hemacandra lui Devacandra, o bucată de cupru, unsă fiind cu sucul unui

[1] Trad. Tawney (Calcutta 1901), p. 195 – 196.

[2] S. Levi, *Un nQuveau document sur le bouddhisme de* bosse ^poque *dans Vinde* („Buletin of Oriental School of London" 1931), p. 421. Vezi Barnett în „Journ. Roy. Asiat. Soc." 1930, p. 445 – 446 despre ediția din Rosopanishad pe care a dat-o K. S. Sastri.

[3] Amănunte în cele două volume ale lui P. C. Ray.

* *Shiva-Samhita* (III 54), ediție sanscrită şi traducere engleză de Ray Bahadur Gris Chandra Vidyarnava (AUahabad, «d. II, 1923).

[5] *Yogatattva Upanishad* (30 etc.) ed. sanscrită a Upanishade-lor de Vasudev Lakshman Shâstri Panshikar (ed. Iii, Bombay, 1925), p. 256 – 257.

f

arbust... si pusă la foc după instrucțiile voastre s-a transformat în aur. Spune-ne numele acelui arbust şi caracteristicile sale, şi alte amănunte necesare în legătură cu el." [1] Tot în această culegere de legende aflăm de un călugăr care obține un elixir lichid din muntele Raivataka, prin care transforma tot ce atingea în aur.[2]

Constatăm, aşadar, o strînsă legătură între alchimie şi tantrism. [3] Cunoştințe de chimie minerală – fie aduse de islamism, fie descoperite în India, – se întîlnesc în literatura sanscrită şi înainte de tantrism. Dar nu aceste rudimente ştiințifice au interesat pe tantrici, ci „mistica" alchimică, voloarea cosmică sau mitologică a metalelor, rolul soteric al operațiilor alchimice. Prin căutarea elixirului vieții alchimia se apropie de mistică şi de oricare altă tehnică spirituală indiană prin care se realiza nemurirea : cu atît mai mult de tantrism şi Hathayoga, care aveau de scop obținerea unui corp sănătos şi nemuritor.

Cum am spus, influențele alchimiei islamice asupra celei indiene nu trebuiesc exagerate. Cîteva referințe alchimice din scripturile buddhiste dovedesc că această tehnică era cunoscută în India mult înainte de orice influență islamică. *Avatamsaka Sutra,* care poate fi plasată aproximativ între 150-350 d. Chr. (a fost tradusă în limba chineză de Sikshânanda în 695-699) spune : „Există o licoare vegetală numită Hataka. Un *Hang* din această licoare poate transforma o mie de *Hang* de bronz în aur curat". Iar *Mahâprajnâpâramitopadesha* (tradusă în chineză de Kumarajiva în 402-405) este şi mai precisă : „prin droguri şi prin incantații se poate schimba bronzul în aur. Prin pricepută întrebuințare a drogurilor, argintul poate fi schimbat în aur şi aurul în argint. Prin putere spirituală,

[1] *Prabandhacintămani,* trad. C. H. Tawney, p. 147.

[2] Ibtd., p. 173. Autorul cărții este călugărul jainist Merutunga (sec. XIV), care a scris si un comentariu asupra tratatului alchimic *Rasădhyâya* (A. B. Keit, *A*

History of *Sanskrit Literature,* p. 512). Despre „omul de aur", vezi *Prabandhacintâmani,* p. 8 ; Hertel, *Indische Mărchen* (Jena, 1921), p. 235. Legenda pietrei filozofale în India se găseşte şi în *Ain-i-Akbari* a lui Abul Fadhl' Allâmi (1551 – 1602), traducere engleză de Hochman şi Jarrett (Calcutta, 1873), voi. II, p. 197.

[3] Vezi P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry,* voi. I, ed. II, Calcutta 1903 ; voi. II, ed. II, 1925.

un om poate schimba lutul sau piatra tn aur.» Aceste „puteri spirituale" nu sînt altceva decît *siddhi* ale yoghinilor şi tantricilor. Din textele Canonului buddhist sîntem îndrituiți a trage două concluzii : 1) că alchimia indiană exista şi înainte de influențele islamice ; 2) şi că era în legătură cu tehnicile mistice („droguri, incantații, puteri spirituale"), iar nu cu tehnicile pre-chimice, ştiințifice.

Influența probabilă a alchimiei islamice (adică alexandrină) asupra celei indiene a fost argumentată prin prezența mercurului în India numai după invazia mahomedană. [2] Dar lucrurile nu sînt chiar aşa de simple. Chiar dacă alchimia indiană ar fi luat naştere odată cu descoperirea şi întrebuințarea mercurului – noi am constatat că exista, cu mult înainte, o „alchimie specifică" *(râsâyâna)* care n-a putut fi influențată de islamism, şi care împlinea aceeaşi funcțiune mistică întocmai ca şi alchimia chineză : căuta, adică, longevitatea şi nemurirea. Să vedem, însă, dacă într-adevăr mercurul – şi rolul jucat de el în procesele chimice – a fost introdus în India de către alchimia mahomedană.

Mercurul e cunoscut în India încă din secolul IV d. Chr., data aşa-numitului „Bower Manuscript" [3], cel mai vechi tratat de medicină care ni s-a păstrat în limba sanscrită. E interesant de ştiut că un capitol din acest tratat conține rețete pentru a trăi „o mie de ani" [4], iar altul se ocupă de virtutea pe care o are usturoiul de a prelungi viața Luders şi Reinh. Muller crede că termenul rasa din „Bower Manuscript" nu s-ar referi la mercur ; problema, în orice caz, nu e soluționată. Unii au afirmat existența mercurului în India încă din secolul III în. Chr, data cărții

[1] A. Waley, *References to alchemy in buddhis Scriptures* („Bull. Orient. School London", 1932, voi. VI, part. 4, p. 1102 – 1103). Waley mai citează din *Mahâyăna-sangraha-bhăshya* (tradusă în chineză de Hsuam-tsang, circa 650 d. Chr., şi *Abbidharma Mahâvibhâshâ* (traducere de acelaşi în 656 – 659 d. Chr.).

[2] Vezi referințe în Ed. v. Lippmann, *Enstehung und Ausbreit-ung der Alchemie,* voi. II, p. 179.

[3] Cf. Hoernle, *The Bower Manuscript* (Calcutta, 1893 – 1912), p. 107.

[4] Expresia aceasta nu trebuie înțeleasă literal. A trăi „o mie de ani" înseamnă – ca şi expresia vedică „a trăi o sută de ani – longevitatea perfectă.

î

de politică *Arthashastra* [l], dar e probabil că pasajul respectiv a fost interpolat.[a]

Cu toate acestea, opinia majorităţii orientaliştilor şi a istoricilor ştiinţei (A. B. Keith, Luders, Ruska, Stapleton, R. Muller, Lippmann) că mercurul şi practicile alchimice în legătură cu el au fost introduse în India de către mahomedani, trebuie revizuită în urma ultimelor cercetări. Mercurul a jucat un rol esenţial în tantrism, şi se ştie că regiunile unde a înflorit tantrismul au fost cele mai puţin influenţate de islamism. In unele Tantras, mercurul era considerat ca „principiu generativ" şi se dau chiar îndrumări pentru a face un phallus mercurial lui Shiva.[3] Cum însă data Tantrelor a început abia în ultimii ani să fie corect fixată, nu este exclus să se descopere că multe din ele sînt pre-musulmane : şi, ca atare, că uzul „sacru" al mercurului n-a fost învăţat de indieni prin intermediul alchimiei arabe. In *Kubjika-Tantra,* a cărei vechime nu mai poate fi pusă la îndoială [4], Shiva vor-

[1] R. V. Patvardhan, în *Proceedings I Oriental Congress of* Poema", 1919, voi. I, p. CLV

[2] Discuţia în Winternitz, *Some Problems of Indian Literature* (Calcutta, 1925), p. 101.

[3] P. C. Rey, *A History of Hindu Chemistry,* voi. I, p. 79 a Introducerii. *Rudrayamala Tantra* numeşte pe Shiva „Dumnezeul Mercurului" (Ray, Hindu *Chemistry,* voi. II, p. 19). *Rasaratnasa-muchchaya* (cartea VI) spune că discipolul alchimist trebuie să adore pe Shiva şi să-şi respecte învăţătorul ; între altele, el trebuie să facă un phallus din mercur, şi să-1 adore, căci alchimia a fost comunicată de însuşi Shiva. Acelaşi text prescrie anumite rituri obscene, ceea ce dovedeşte încă o dată legătura dintre tantrism şi alchimie (cf. Ray, op. cit., voi. I, p. 115 – 116). Roso-*ratnakara,* atribuită lui Nâgârjuna, descrie astfel discipolul : „inteligent, devotat muncii sale, fără păcat şi stăpîn pe pasiunile sale" (Ray, op. cit., voi. II, p. 8). Iar *Rasaratnasamuchchaya* (VII, 30) este şi mai precisă : „Aceia care iubesc adevărul, au înfrînt ispitele, adoră pe Devas şi Brâhmanas, sînt perfect stăpîni pe sine şi s-au învăţat să trăiască cu o dietă şi un regim propriu – numai ei se pot angaja în operaţii chimice" (Ray, op. cit., I, p. 117).

Este aceeaşi listă de virtuţi pe care o întîlnim în descrierea oricărui devot religios şi a oricărui ascet. Se înţelege de aici că alchimia era înainte de orice o activitate sacră ; practica ei implica o prealabilă puritate, solitudine şi asceză. Laboratorul se afla în pădure, la adăpost de orice prezenţă impură (cf. *Rasaratnasamuchchaya,* în P. C. Ray, op. cit, voi. I, p. 115). In mai toate textele alchimice, de altfel, se aduc laude lui Shiva.

[4] Cf. analiza în Haraprasad Shastrl, *A Catalogue of Palmleaf and seltcted Paper* Manuscript* *belonging to the* Durbar Librari/, *Nepal* (Calcutta, 1905), voi. I, p. I, XXX.

beşte de *parada* (mercur) * ca de principiul său generativ şi laudă eficacitatea lui cînd a fost „fixat" de şase ori.

Această „fixare" (sau „omorîre") are şi un sens chimic propriu-zis, evident mai ales în textele tîrzii, cînd funcţiunea metafizică a alchimiei începe a lăsa locul experienţelor de laborator ; ea înseamnă calcinarea mercurului, cunoscută şi în alchimia europeană sub numele de „fixare" sau ..coagulare".[2] Sensul „mistic" al fixării mercurului se poate totuşi descifra în unele texte ; reducerea volatilităţii acestui metal sacru are o valoare „spirituală" ; principiul dinamic, mobil, este transformat într-un principiu static, divin. Mobilitatea experienţei psiho-mentale este „redusă", suprimată ; sufletul liberat este tot atît de static ca şi mercurul „fixat". Operaţia alchimica are deci şi o funcţiune sote-rică. Voinţa de sfinţenie a devotului, dorinţa lui de a suprima mobilitatea vieţii sufleteşti normale şi de a realiza autonomia perfectă, statică, a sufletului liberat – se exprimă prin operaţii şi simboluri alchimice. Căutarea mercurului „fixat" este, deci, aceeaşi căutare a „liberării" sufletului prin care se obţine nemurirea. Sensul acesta, soteric, este mai ales evident în Tantrele alchimice.

Toate textele laudă eficacitatea „mistică" a mercurului fixat. *Suvarnatantra*[3] spune că mîncînd mercur „ucis" *(nashtapishta)* omul devine nemuritor ; o parte din acest mercur „ucis" poate transforma o sută de mii de părţi din alt mercur în aur. Chiar urina şi excreta alchimistului hrănit cu asemenea mercur pot transforma arama în aur. *Rudrayamala Tantra* [4] afirmă că procesul „omorîrii" metalelor

[1] In lexicul lui Maheshvara (scris în 1111 ; Ray, op. cit., voi. I, p. LXXIX, indică greşit data de 1188) se găseşte pentru mercur şi termenul de *harabîja* (lit. sămînta lui Shiva). In *Brihatsamhita,* lucrarea enciclopedică a lui Varâhamihira (scrisă în 587), se menţionează mercurul şi uzul său tonic şi afrodisiac (Ray, op. cit., voi. I, p. I, XXXI).

[2] Vezi, de pildă, Marcelin Berthelot, *La Chimie au moyen ăge* (Paris 1893), voi. I, p. 154. Despre purificarea şi fixarea mercurului, vezi Ray, voi. I, p. 130, 131 sq. ; despre „omorîrea" metalelor în general, cf. ibid., p. 246 sq.

[3] P. C. Ray, *op. cit.,* voi. II, p. 28 – 2».

[4] Ibid., voi. II, p. 21. Vezi şi *Rasendracintamani* despre nasht-aptehta (voi. II, p. 16). *Rasarnava* (XI, 24, 197 – 198 ; în Ray, op. cit., voi. I, p. 74 – 75).

f

a fost relevat de Shiva *şi* transmis prin generaţii succesive de adepţi. Shiva este zeul tantric prin excelenţă ; tehnicile pe care le revelează ele sînt întotdeauna tehnici mistice, soterice.[1]

Rasaratnasamuchchaya (I. 26) spune că, asimilînd mercur, omul scapă de bolile ce se datoresc păcatelor vieţilor sale precedente. [2] *Rasaratnakara,* atribuită lui Nâgâr-juna, menţionează un elixir din mercur pentru a transforma corpul uman în corp divin.[3] (Să ne amintim că acelaşi scop îl aveau tehnicile tantrice şi hathayogice.) In acelaşi text. Nâgârjuna spune că va da remedii pentru îndepărtarea „zbîrciturilor, părului alb şi a altor semne ale bătrî-neţii". [4] Este încă o dovadă de

strînsă legătură între tan-trism şi alchimie. „Preparatele minerale acţionează cu o eficacitate egală asupra metalelor ca şi asupra corpului uman", afirmă *Rasaratnakara.* (Această metaforă favorită a alchimiştilor indieni[5] trădează o concepţie „mistică" : metalele, ca şi trupul omenesc, pot fi „purificate" şi „divinizate" prin preparatele mercuriale, care le inhibă virtutea sacră a lui Shiva. Cf. virtutea inhibitivă a sacrali taţii jadului în China.) Nâgârjuna obţine secretul după 12 ani de asceză şi după ce a adorat zeiţa Yakshini, „care domneşte asupra arborelui Ficus *religiosa".* [6] Textul acesta prezintă o deosebită importanţă. Verifică încă o dată care sînt adevăratele rădăcini ale alchimiei : asceza, meditaţia, tehnicile mistice. Apoi, aruncă o foarte palidă lumină asupra relaţiilor obscure care există între cultele vegetaţiei *(Yakshini*[7] sînt demonii feminini ai vegetaţiei) şi alchimie. Tantrismul, în marea sa operă de sinteză, a asimilat nenumărate culte

[1] *Rudrayamala Tantra* (I, 40) descrie mercurul „ucis" ca fiind lipsit de luciu metalic şi de fluidate, nu atît de greu, colorat etc.

[2] Cf. Ray, *op. cit.,* voi. I, p. 78. Data acestui text o fixează Ray la 1300 (ibid., voi. II, p. 222 – 23) ; cf. Jolly in *Festschrift Windisch* (Leipzig, 1912), p. 192, nota 1.

[3] *Rasaratnakara,* III, 30 – 32 ; Ray, op. cit., voi. II, p. 6.

[4] Ibid., voi. II, p. 7.

[5] *Rasarnava* sfătuieşte ca mercurul să fie aplicat întîi asupra metalelor şi apoi asupra corpului uman ; cf. text citat de Mad-hava în *Sarva- darsana-samgraba* (ed. sanscrită, Anandâshrama Series, p. 80).

[6] P. C. Ray. op. cit., voi. II, p. 7.

[7] Vezi Ananda Coomaraswami, Yafcsas (Smithsonian Miscel-laneous Collections, voi. 80, n. 6, Washington 1928).

f

aborigene, rămase pînă atunci în afara graniţelor hinduismului. [1] Multe din ele aparţineau cultului vegetaţiei, răs-pîndit pretutindeni în India, şi de structură non-ariană. Elementele de cultură aborigenă care au fost absorbite de tantrism, au fost îndeosebi culese din regiunile himala-yene. [2] Alchimia indiană, atît de organic legată de tantrism – si ca structură, şi ca istoric – a primit printre practicile şi simbolurile sale nenumărate elemente de cultură aborigenă, de cele mai multe ori himalayană. Astfel se explică prezenţa zeiţei Yakshini în tratatul alchimic *Rasaratna-kara.* De altfel, alchimia a pătruns de timpuriu în Tibet, introdusă fiind de călugării budhişti din şcolile tantrice, şi autorul unui tratat alchimic, *Rasasara* (probabil din sec. XIII) mărturiseşte că a aflat multe lucruri de la budhiştii tibetani. [3]

Rasahridaya afirmă că alchimia poate vindeca lepra şi face pe om tînăr. [4] (Acelaşi motiv al „tinereţii fără de bătrî-neţe şi al vieţii fără de moarte".) *Kakachandeshvarimata-Tantra*[5] ştie că mercurul „ucis" produce de o mie de ori atîta

aur, iar amestecat cu aramă o transformă în aur. Cel mai complet text asupra eficacității mercurului „ucis" (fixat) îl întîlnim în *Rasendrachintâmani.* „Cînd mercurul e omorît cu o cantitate egală de sulf purificat, ajunge de o sută de ori mai eficient ; cînd e omorît cu o cantitate dublă de sulf, vindecă lepra ; cînd e omorît cu o cantitate triplă de sulf, vindecă oboseala mentală ; cînd e omorît cu o cantitate de patru ori mai mare, înlătură părul alb şi zbîrcitu-rile ; cînd e omorît cu o cantitate de cinci ori mai mare, vindecă oftica ; şi dacă e omorît cu o cantitate de şase ori

[1] Pentru toate aceste probleme care privesc indirect şi alchimia, vezi monografia noastră asupra Yogei.

[2] Cf. *Bahâ-Cina-Kramacâra,* în care se arată originea chineză a unor anumite rituale tantrice (Sylvain L6vi, *Le Nepal,* voi. I, p. 346 – 847) ; Tucci, *Animadversiones Indicae,* p. 155, 156. Influențele populațiilor anamite şi himalayene sînt vădite în tantrele existente astăzi în Bengal.

[3] P. C. Ray, *op. cit.,* voi. II, p. LCVII.

[4] Ibid., voi. II, p. 12.

[5] *Ibid.,* voi. II, p. 13. (Toate trimiterile la Ray se referă la textele publicate în cele două volume ale sale. Fiecare afirmare pe care o facem în acest studiu este întemeiată numai pe textele sanscrite. Comentariile şi interpretările autorilor moderni le-am lăsat laoparte.)

mai mare, este o panacee pentru toate durerile omului." [1] Valoarea chimică, ştiințifică a acestui text e minimă ; căci, se ştie, 25 de părți de mercur de abia se pot combina cu 4 părți sulf, iar restul sulfului se sublimează necombinat. Textul tradus e interesant totuşi pentru că arată începuturile „experimentale" ale alchimiei indiene ; arată pierderea sensului tradițional, „mistic", al alchimiei, şi încercarea de a o transforma într-o ştiință naturală. Că indienii au fost capabili să facă anumite descoperiri ştiințifice, nu e nici o îndoială. [2] îndată ce s-a pierdut sensul originar al operațiilor alchimice – sens care, după cum dovedesc toate textele citate, n-avea nimic a face cu lumea fizic – aceste operații şi-au dovedit o nouă logică şi o nouă rațiune de a fi. Ceea ce încercăm a lămuri este faptul că alchimia indiană în adevăratul său înțeles, n-a fost o pre-chimie – ci o tehnică „mistică". [3] Elemente obscure ştiințifice, rudi-

[1] Ray, voi. II, p. 55 – 56.

[2] Aşa, bunăoară, indienii cunoşteau valoarea culorii flăcării pentru analiza metalelor (Ray, voi. I, p. 68) încă din secolul XII *(Rasarnava).* Procesele metalurgice erau expuse, trei secole înainte de Agrippa şi Paracelsius, mult mai exact decît în aceşti mari chimişti europeni. In pharmacopee, indienii ajunseseră la rezultate impresionante ; ei cunoşteau uzul intern al metalelor calcinate cu mult timp înaintea europenilor. Paracelsius, fondatorul iatro-chimiei, este cel dinții care luptă pentru itroducerea uzului intern a sulfurii de mercur. Medicamentul acesta era cunoscut în India încă din sec. X d. Chr. (Ray, voi. I, p. 59 ; text din *Siddha* Yoga a

medicului Vrinda). Este incontestabil că ştiinţa propriu-zisă era cultivată cu succes în India. Faptul că ea a fost atît de mult întrecută de ştiinţa europeană din sec. XVIII încoace se datoreşte pe de o parte invaziei musulmane, pe de altă parte dezvoltării extraordinare a ştiinţei europene în urma expansiunii industriale.

[3] Numai aşa se explică marele număr de alchimişti al căror nume este terminat în *bhairava* (termen indicînd un adept tan-tric, sau un ascet shivait în general). Istoria cunoaşte astfel un Manthânabbairava ,un Svachchandabhairava, un Gahanânanda-nâtha etc. (Terminaţia *nâtha* indică de asemenea originea tan-trică). De altfel printre autorii mai mult sau mai puţin mitici ai diverselor tratate alchimice, sînt cîţiva care fac parte din cei 84 de *siddhas* (magicieni tantrici). Aşa, de pildă, lui Carpati i se atribuie o lucrare numită *Carpatasiddhanta,* lui Gorakshanatha (personaj obscur, revendicat de o sectă medievală ca iniţiator şi autor ; considerat cîteodată, în Nepal mai ales, drept divinitate ; cf. monografia noastră despre Yoga) i se atribuie *Gorakshasam-hita,* iar Kapâli (nume generic : *Kapâlikas* sînt cei mai imorali tantrici) este considerat ca autor al tratatului alchimic *Rasarăja-*

mente de pre-chiraie, au existat din foarte vechi timpuri în India ; ele au existat *paralel* cu tehnicile alchimice propriu-zise. Chimia nu se naşte din alchimie. Chimia există de la început, separată, dar paralel, alături de alchimie. Sînt două structuri mentale complet diverse. Numai acela care pierde sensul alchimiei o poate lega de chimie. Alchimia participă la o anumită funcţiune spirituală : aceea de a obţine nemurirea sau liberarea (căci e acelaşi lucru) prin orice mijloace. Chimia este cu totul altceva. Este o tehnică pentru cunoaşterea şi stăpînirea lumii substanţiale, fizieo-chimice.

Aurul şi perlele – în India ca şi în China – posedă virtuţi sacre încă din Vede.[1] Aurul este luat intern[2] şi alchimiştii indieni lasă să se înţeleagă – deşi nu atît de clar ca cei chinezi – virtutea sacră pe care omul o asimilează prin acest metal nobil. Influenţa alchimiei – fireşte, a unei alchimii laice, pragmatice – se observă şi în medicina indiană. Incepînd cu Vâgbhata (al treilea mare medic indian, după Caraka şi Susruta), preparatele metalice sînt folosite cu precădere în medicină.[3] Se începe acum epoca aşa-numită tranziţională, avînd ca şefi pe Vrinda şi Chakrapani, care stabilesc tradiţia minerală în medicină, împotriva tradiţiei vegetale care stăpînise pînă atunci. E

mahodadhi. Printre autorii alchimiei sînt şi alte nume cunoscute literaturii tantrice : Mallâri, Siddha Bhaskara, Siddha Prânanatha, Srînatha eţc. Probabil că numele acestea erau sacre, iniţiatice, adică exprimau tradiţia mistică la care aparţineau asceţii care le purtau (cf. Tucci, *Animadversiones Indicae,* p. 132 – 133). Este interesant de observat că *Ygatattva – Upanishad* (31) afirmă că unul din obstacolele yoghinului este „exerciţiile cu metalele", adică practica alchimică, într-

adevăr, se ştie că, după tratatele de asceză indiene, cea mai mare şi mai primejdioasă ispită a neofitului este aceea de a profita după urma „puterilor magice" *(siddhi)* pe care le obține prin meditație.

[1] *Atharva-Veda* păstrează încă tradiția (probabil de origină maritimă) a perlei „de viață prelungitoare". Perla este „osul zeilor" şi „locuieşte în ape". Un amulet de perle protejează viața şi o prelungeşte pînă la 100 de ani.

[2] Despre uzul intern al aurului şi al altor metale, vezi Vâgbha-te (text în Kay, op. cit., voi. I, p. 55). înainte de el, medicul Susruta recomandă uzul intern şi extern al plumbului şi cositorului *(Su-trashânam,* cap. XXXVIII ; texte în Ray, op. cit., voi. I, p. 45).

[3] Ray, op. cit., voi. I, p. LIV – LV; Cordier, Vâflhbhata („Journal Asiatique" 1901, pt. 2, p. 170 sq.).

– 600 –

interesant de remarcat, totuşi, influențele tantrice pe care le trădează atît Vrinda cît si Chakrapani. Ei recomandă formulele şi gesturile care se întrebuințează în cultul tan-tric.[l]

în epoca imediat următoare epocii tantrice – şi numită de P. C. Ray epoca Yatro-chimică – încep să se vădească preocupări mai ştiințifice, adică mai empirice. Căutarea elixirului nemuririi şi celelalte scopuri „mistice" încep a dispare, lăsînd loc rețetelor tehnice, de laborator.[2] Rasa-*ratnasamuchchaya* (sec. 13 – 14) este o producție tipică a acestei epoci. Totuşi, şi în această carte se păstrează, oricît de tulbure, tradiția alchimiei ca „mistică", iar nu ca tehnică empirică. Textul începe printr-o salutare zeului, care salvează pe oameni de bătrînețe, boală şi moarte. [3] Urmează apoi o listă de alchimişti, printre care se întîlnesc aceleaşi nume de maeştri tantrici. [4] Rasaratnasamuchchaya tratează şi despre formulele mistice prin care se „purifică" metalele [5], vorbeşte despre diamant („cel care biruie moartea") [e], despre uzul intern al aurului [7] etc., – preocupări care trădează inițiala funcțiune soterică a alchimiei. Să nu uităm că preocupările acestea le întîlnim într-un tratat tardiv, scris într-o epocă pozitivistă, cînd observațiile şi experimentele în lumea naturală ajunseseră foarte prețuite *Rasaratnasamuchchaya* cuprinde destule observații pre-

o operație aparte a alchimiei, numără printre subiectele pe

[1] *lUd.,* p. LVI.

[2] Ibid., p. XCI.

[3] Ray, op. cit., voi. I, p. 76.

[4] Ibid., p. 77.

[5] Aceste formule constituies pe care *Rasaratnasamuchchaya* care le expune

[6] Diamantul, prin aparența sa indestructibilă, joaca un rol important în întreaga mistică indiană. *Vajra* înseamnă în acelaşi timp „diamant" şi „trăznet", şi este numele tantric al lui Buddha. Acelaşi cuvînt are de asemenea nenumărate

sensuri ascunse : erotice, magice, rituale. Cf. Shahidullah, *Leş Chants mystiques de kenka et de Doha-Kosa* (Paris 1928) şi lucrarea noastră despre Yoga, asupra simbologiei diamantului şi lexicului secret. Despre diamantul în tradiţiile helenistice şi asiatice, cf. B. Laufer, Dio-*mond* (Field Museum, Chicago, 1915), cf. P. S. lyengar, *The Dia-monds of South India* („Quarterly Journal of Mythic Society", voi. III, 1914, p. 118 sq.).

[7] Ray, op. cit., voi. I, p. 105.

cise, care nu stau mai prejos de cele obţinute de alchimiştii europeni. Aşa sînt, bunăoară, notele asupra amoniacului[1], sare celebră în toate alchimiile, care s-a bucurat de o atenţie excepţională în Asia.

în metalurgie, indienii s-au dovedit excelenţi tehnicieni. Coloana de fier de la Kutab, veche de cel puţin l 500 de ani, este cea mai groasă coloană care s-a putut obţine în toată lumea pînă în secolul XVII d. Chr. Analizele chimice au arătat că fierul era pur, neamestecat.[2] Metalurgia a fost una din gloriile Indiei vechi. Textele metalurgice de •care dispunem ne prezintă o tehnică bine evoluată, empirică, aproape industrială. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că la început metalurgia a fost şi în India, ca în alte părţi, o activitate „sacră". Este drept că nu ni s-au păstrat prea multe texte ; totuşi *Rig Veda* păstrează tradiţia unor anumite droguri vegetale pe care le aveau fierarii [3] şi care

[1] Numele sanscrit al amoniacului este *navasâra.* H. E. Sta-pleton, într-un erudit memoriu, *Sal-Ammoniac : A Study in •primitive Chemistry* („Memoirs of the Asiatic Society of Bengal", voi. I, nr. 2, p. 25 – 42, Calcutta 1905) încearcă să explice atît acest cuvînt, cît şi termenul persan *nushadur,* prin cuvîntul chinez *nau-sha.* Cît de nejustificate sînt apropierile acestea a arătat B. Laufer în *Sino-Iranica* (Chicago, 1919, p. 505 ; cf. Stapleton şi R. F. Azo, *Chemistry in Iran and Persia in the 10-th Century A. D.* („Memoirs of the Asist. Soc. Bengal", voi. VIII, nr. 61), p. 346, nota 1. Amoniacul a fost cunoscut şi întrebuinţat mai întîi în Persia, de unde 1-au luat şi chinezii şi indienii. Un studiu aprofundat asupra acestei probleme a publicat Julius Ruska, *Sal am-moniacus, Nusâdir und Salmiak* („Sitzungsberichte der Heidelber-ger Akademie der Wissenschaften", Heidelberg, 1923. In afară de această monografie, Ruska a mai tipărit cîteva articole în revistele de chimie, inaccesibile unui istoric, şi pe care le rezumă Lippmann în *Enstehung und Ausmreitung der Alchemie,* voi. II, p. 185 – 187.

[2] Vezi opiniile lui Ferguson şi ale cîtorva chimişti, în Ray, *op. cit.,* voi. I, p. 154 sq. Pentru o expunere generală a alchimiei indiene, cf. Lippmann, *Enstehung und Ausbreitung der Alchimie,* voi. I, p. 429 – 448.

[3] *Rig. Veda,* X, 72, 2 *(jaratibhih oshadhibhih).* Comentariul ;acestui vers în studiul lui Manindra Nath Banerjee, Zron *and Steel* in *the Rigvedic Age* („Indian Historical Quarterly", voi. V, nr. 3, -*sept.* 1929, p. 432 – 437). De acelaşi autor : *On*

Metals and Meta-îurgy in Ancient India (ibid., 1927, p. 121 – 133, 793 – 802).

– 602 –

ne lasă să întrevedem legăturile obscure între magie, mistică şi metalurgie. In China şi, după cum vom vedea, în Babilonia – legăturile acestea precise ni s-au păstrat mai clare.

Ca şi în China, alchimia indiană a influențat domenii variate de activitate. Dar, toate aceste influențe ne interesează mai puțin ; căci toate sînt mai mult sau mai puțin recente, şi se referă mai mult la o tehnică chimică, pragmatică, decît la acea „ştiință specifică" *(râsayana)* de care vorbea Albiruni.

Nu stă în intenția noastră să scriem aici un studiu complet asupra alchimiei indiene. Subiectul ar depăşi cu mult limitele impuse acestei introduceri în alchimia asiatică. De altfel, în ceea ce priveşte aspectul ştiințific al alchimiei indiene, materiale abundente au fost adunate în cele două volume ale lui Praphulta Chandra Ray. Este suficient să constatăm existența a două tehnici paralele, care poartă amîndouă numele de alchimie ; cea dintîi, *râsayana,* este „alchimia specifică" de care vorbeşte Albiruni, este adică o tehnică „mistică", în strînsă legătură cu tantrismul şi alte şcoli magico-ascetice ; cealaltă, în legătură cu medicina, metalurgia şi tehnicile empirico-industriale, se preocupă mai ales cu aspectul concret al obiectelor şi poate fi numită o pre-chimie. Nici o relație cauzală nu poate fi făcută între aceste două tehnici diferite, corespunzînd unor structuri mentale deosebite, avînd preocupări deosebite. Râsayana propriu-zisă este o tehnică prin care se urmăreşte „transmutarea" sufletului[1] ; viața veşnică, deci, şi libertatea spirituală. Cealaltă alchimie, ale cărei rudimente încep să se facă văzute în Evul Mediu, se ocupă cu pregătirea rețetelor medicinale sau industriale. Cea dintîi este o

[1] Există încă în India modernă oameni care concep astfel alchimia. Bunăoară, Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy oi the Chemico-philosophical Siddăntasystem* of *the Indian Mystics* (Madras, I National Oriental Congress 1925) şi Mookerji, *Rasa-jala-nidhi,* Ocean *of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy* (text sanscrit şi traducere engleză, mai multe volume, Calcutta 1926 sq.). Valoarea acestor lucrări este însâ extrem de dubioasă.

– 603 –

tehnică metafizică; cealaltă o tehnică pragmatică. Nici sensul lor, nici obiectele lor, nici lexicul lor nu coincid. Această pre-chimie care se poate descifra cîteodată in India – unde, orice s-ar spune, n-a avut niciodată succesul pe care pre-chimia 1-a avut în Iran, Siria şi Europa – ar putea fi influențată de alchimia islamică. Problema aceasta o vom discuta altădată.[1]

[1] Există o întinsă bibliografie asupra acestui subiect. Ne propunem s-o discutăm într-un studiu special. Deocamdată, să reținem că influențele externe nu s-au exercitat asupra concepției alchimiei ca o tehnică mistică – ci asupra

practicilor empirice. Concepția alchimiei ca tehnică mistică este proprie Indiei, este o creație a spiritului indian – după cum este şi o creație a spiritului chinez. De altfel, sînt semnificative interpolările de natură „ştiințifică" pe care le descifrăm în textele alchimice indiene întîlnim adesea mărturisiri de felul acesta : „Voi lămuri numai acele procese pe care le-am putut verifica prin propriile mele experimente" (cf. *Rasendrachintamani,* în Ray, op. cit., voi. II, p. LXIV etc.). Se trădează în asemenea interpolări spiritul critic, pragmatic, experimental – apărut mai tîrziu – care încearcă să salveze o ştiință tradițională transpunînd-o în ritmul vremii ; ritm care cerea experiență personală, verificare ştiințifică. Asemenea interpolări, avindu-şi o explicație similară, se întîlnesc şi în literatura alchimică europeană, cf. Berthelot, *La chimie au Moyen Age,* voi. I, p. 338.

SUMAR

Redactor : SANDA ANGHELESCU Tehnoredactor : ELENA DINULESCU
Bun de tipar : 25 decembrie 1990 Coli de tipar : 38
Comanda nr. 177
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria „CORESI" Bucureşti
ROMÂNIA